فصوص الحكمة

لابي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

و

شرحه

للسيد اسماعيل الحسيني الشنب غازاني

مع حواشي الميرمحمد باقر الداماد

تحقيق

علي اوجبي

تهران ۱۳۸۱









سلسله انتشارات

همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷ـ۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۷)

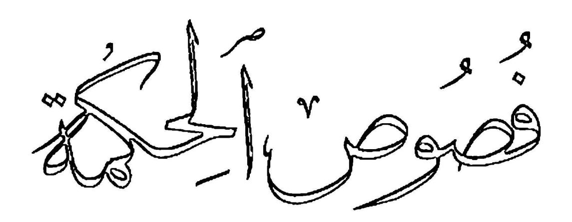
زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل

تهران ۱۳۸۱



لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

و

شرحه

للسيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني

مع حواشي المير محمد باقر الداماد

تحقيق

علي اوجبي



سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۲٦۷

شنب غازانی، اسماعیل، ۸۵۶ - ۹۱۹ شارح.
فصوص‌الحکمه / لابی نصر محمدبن محمدبن طرخان الفارابی. و شرحه [شرح فصوص الحکمة]؛ لاسماعیل الحسینی الشنب غازانی. مع حواشی المیر محمدباقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی؛ [مقدمه] مهدی محقق.ــ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
هشتاد و سه، ۳۱۳ ص.: نمونه.
ISBN 964-7874-09-x: ۳۰۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه: ص [۳۱۰] - ۳۱۳.
نمایه.
مندرجات: ص ۱-۸۳ فصوص‌الحکمة .- ص ۱ - ۳۱۹ شرح فصوص‌الحکمة.
۱. فارابی، محمدبن محمد، ۲۶۰؟ - ۳۳۹ق. فصوص الحکمة -- نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. ۳. هستی‌شناسی. الف. فارابی، محمدبن محمد ۲۶۰؟ - ۳۳۹ق. فصوص‌الحکمة. شرح. ب. میرداماد، محمد باقربن محمد، - ۱۰۴۱؟ ق. حاشیه نویس. ج. اوجبی، علی، ۱۳۴۳ - مصحح. د. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ - مقدمه نویس. هـ. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. و. عنوان. ز. عنوان: فصوص‌الحکمة. ح. عنوان: فصوص‌الحکمة. شرح.
۱۸۹/۱ BBR۲۹۱ / ۴ش۹ش
کتابخانه ملی ایران ۸۱-۲۸۵۸۴م

فصوص‌الحکمة

لابی نصرمحمدبن محمدبن طرخان الفارابی
شرحه: للسیّد اسماعیل الحسینی الشنب غازانی
مع حواشی المیرمحمّد باقرالداماد
تحقیق: علی اوجبی

نمونه‌خوان و صفحه‌آرا: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۱ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ، صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی‌عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگردبشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱
شابک: ۹٦۴-۷۸۷۴-۰۹-X ISBN : 964-7874-09-x
قیمت: ۳۰۰۰ تومان

تقدیم به:

استاد فقید محمّدتقی دانش‌پژوه

به پاس سالها تلاش در راه بازشناسی

و احیای آثار اندیشمندان ایران اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست مطالب

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

. به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد .

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیک ویچار نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبیه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة‌الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة‌الجصّ (=دیزگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، بجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌الموالید* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست، تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و موردِ نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب *بغداد* خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كـانَ غـيرَ عـجيبٍ أن يـجيْئَهُ　　　المعنى العِراقيُّ في اللّفظِ الحـجازيّ ،

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون *الطّبیعه* و *الحیوان* و *اخلاق نیکوماخس* و همچنین کتابهای افلاطون همچون *جمهوریّت* و *طیماوس* و *نوامیس* و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندانِ اسلامیْ قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا* صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن‌گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را *فی‌الفلسفة المشرقیّة* موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان‌الحقّ‌بضمان الصّدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در *مقدّمهٔ* خود از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف، تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی *قانون* و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ *شفا* نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب *شفا* در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب *قانون* در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب *تاریخ طبرستان* در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقيقة ودارس طبّا نحا تحقيقه
من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالينوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود *فردوس الحكمة* و *المعالجات البقراطية* را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان *مصالح الأنفس و الأجساد* بود و رازی هم که کتاب *الطّبّ الرّوحانی* خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل *الطّبّ المنصوری* قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

ارىٰ طبّ جالينوس لِلجسمِ وحدَهٗ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامی»، «یَرُوغُ کَرَوَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فَلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها		ففلسفة المرء «فَلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید		حیز را جفتِ سام یل منهید

دو چشم فلسفی چون بود احول		ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شوْمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّابما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان* و *رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة* نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوّة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشّفا
فماتوا علیٰ دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینة‌السّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه وکلام و جدل را در معرض فروش نگذارند وکتابهایی نظیر کتاب *صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام* و *القول المشرق فی تحریم المنطق* جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «دنّس نفسه بشیئ من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب *جامع‌الحکمتین* خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال* آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمة‌اللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ اُوتِيَ خَيْراً كَثيراً آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومهٔ حکمت خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمانَ الحِكْمَةَ دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و *لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَةَ* مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **یُؤْتِی الحِکْمَةَ مَن یَشاءُ وَ مَن یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خیْراً کَثیراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قبسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ　　إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را	بر درِ احسن المِلَل منهید
نقشِ فرسودهٔ فلاطون را	بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد. چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که شقا خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، *مفتاح‌الشّفاء* و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، مغلقات الشّفاء و علامه چلّی فقیه و محدّث کشف الخفا فی شرح الشّفاء را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیّات شفا نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه

معتمدالشّیعة را می‌نویسد؛ و در اخلاق *جامع‌السّعادات* را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در فلسفه *جامع‌الافکار* را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود،

خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـکلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین

(= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود راکه نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوقّف

۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب *ابن رشد و الرّشدّیة* ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی* خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ *بیست‌گفتار* از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم تا پایان نیمسال اول سال جاری این آثار به اهل علم تقدیم گردد. آثار اشاره شده عبارتند از:

۱ـ علاقةالتّجرید، (شرح تجریدالعقائد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی

عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی ۲ـ شرح کتاب نجات ابن‌سینا، از فخرالدّین اسفراینی ۳ـ مصارع المصارع، خواجه نصیرالدّین طوسی، با مقدّمهٔ انگلیسی از پروفسور ویلفرد مادلونگ ۴ـ معتقدالامامیّه، ترجمهٔ غنیة‌النّزوع ابن زهرهٔ حلبی (بخش علم کلام)، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی از دکتر لیندا کلارک ۵ـ بخش مباحث الفاظ و اوامر و نواهی از کتاب معالم‌الاصول، با ترجمهٔ کامل به زبان انگلیسی ۶ـ طبیعیّات و اخلاق شرح منظومهٔ حاج ملّاهادی سبزواری، با مقدّمه و فرهنگ اصطلاحات به زبان عربی و انگلیسی ۷ـ دیوان اشعار میرداماد، (اشراق) ۸ـ مصنّفات ملّاادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر پانزده کتاب و رساله ۹ـ الشّجرة الالهیّة، شمس‌الدّین شهرزوری ۱۰ـ مرات الازمان، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد ۱۱ـ مصنّفات میرداماد، مشتمل بر بیست کتاب و رساله ۱۲ـ مصنّفات غیاث‌الدّین منصور دشتکی مشتمل بر ده کتاب و رساله ۱۳ـ الرّاح القَراح، حاج ملّا هادی سبزواری ۱۴ـ شرح فصوص الحکمة سید اسماعیل حسینی شنب غازانی ترجمهٔ السعدیه سلطان حسین واعظ استرآبادی ۱۵ـ درّ ثمین سیّد محمّدبن باقربن ابوالفتوح موسوی شهرستانی ۱۶ـ ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ سلطان حسین واعظ استرآبادی.

ما امیدواریم که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف

عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. *بعون‌اللّه تعالی و توفیقه*

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

مقدّمهٔ مصحّح

به نام خداوند جان و خرد

گذر زمان، شرایط و عوامل سیاسی، اجتماعی و حتّی جغرافیایی در برخی از موارد باعث از میان رفتن و نابودی اسناد و شواهد تاریخی شده است. هنوز نیز مؤلّف بسیاری از آثاری که در اختیار ما قرار دارند، ناشناخته‌اند و انتساب آنها به برخی جای تأمّل و تردید. آثار گرانسنگی چون اُثولوجیا و نیز فصوص الحکمة از آن جمله‌اند. با اینکه بیش از یک قرن از چاپ نخست این اثر می‌گذرد و تاکنون بارها در داخل و خارج منتشر شده و به زبانهای گوناگون چون فارسی، ترکی و آلمانی ترجمه شده و شماری از شروح آن به زیور طبع آراسته گردیده، هنوز اندیشمندان و فیلسوفان بر این اتّفاق نظر ندارند که مؤلّف فصوص الحکمة کیست؟

براستی فصوص الحکمة از آنِ کیست؟ در این باره سه رهیافت عمده وجود دارد که ذیلاً به ذکر دلایل آنها می‌پردازم و داوری نهایی را بر عهدهٔ مخاطبان فرهیخته می‌گذارم:

الف) فصوص الحکمة نگاشتهٔ ابن‌سیناست.

ادلّهٔ این گروه را می‌توان در دو دسته خلاصه کرد:

۱. ادلّه و شواهد سلبی که دالّ بر این است که فصوص از آنِ فارابی نیست:

۱ ـ ۱. در منابع کتابشناسی کهن و در متون معتبر تاریخ فلسفه و سرگذشت‌نامه‌های دیرینه و فهرست مؤلّفات فارابی، ذکری از فصوص فارابی برده نشده است. استاد دانش‌پژوه در این باره می‌نویسد: «در فهرستهای کهن و سرگذشت‌نامه‌های دیرینهٔ ابن‌ندیم، صاعد اندلسی، بیهقی، قفطی، ابن ابی اصیبعه، شهرزوری، خلکان و صفدی و همچنین روضات الجنّات خوانساری از فصوص فارابی یادی نیست.»[1]

۱ ـ ۲. شیوهٔ نگارش و نثر رساله با نوشته‌های فارابی سازگار نیست. بی‌شکّ «روش نگارش او دارای خصوصیت فردی است. کسی که روش نگارش او را می‌شناسد، در یک لحظه با ملاحظهٔ یک قطعه تأیید می‌کند که آن اثر از رشحات قلم او هست یا نه؟»[2]

---

۱. دیباچهٔ شرح فصوص الحکمة، صفحهٔ سه. ۲. همان، صفحهٔ بیست و هفت.

پُل کراوس[1] شاید اوّلین کسی بود که این استدلال را مطرح کرد که نثر مسجّع فصوص و مترادفات و مکرّرات منسجمِ آن در عین ایجاز با شیوهٔ نگارش فارابی منافات دارد.[2] استاد دانش‌پژوه نیز هماوا با وی بر آن بود که: «سبک فصوص با روش نگارش شناخته شدهٔ فارابی سازگاری ندارد و شاید با روش ابن سینا بهتر بسازد. چه او با این‌گونه سخنان کوتاه و گنگ و آمیختهٔ با استعارات و ابهامات در اشارات و رساله‌های تمثیلی و جز اینها آشنایی دارد ولی فارابی را چنین سبکی نیست.»[3]

۱ ـ ۳. شماری از اصطلاحاتی که در این رساله به کار رفته، در آثار فارابی یا به چشم نمی‌خورد و یا در معانی دیگر به کار رفته‌اند. دکتر خلیل الجرّ در این باره می‌نویسد: «بعضی از اصطلاحاتی که نزد مؤلّف فصوص خیلی رایج است، از اصطلاح و فرهنگِ فارابی یا به دور است و یا آن اصطلاحات در نزد وی دارای معانی مختلف دیگری است. از این جمله است که مؤلّف فصوص هیچ اختلافی بین روح و نفس قائل نمی‌شود و اصطلاحات مرجّحی را برای روح به کار می‌برد و وقتی که می‌خواهد از قوای نفس گفتگو کند، آنها را تحت عنوان «قوی روح الإنسان» به کار می‌برد. برعکس فارابی همه جا و همیشه کلمهٔ نفس را به کار می‌برد و وقتی که می‌خواهد از روح گفتگو کند، کلمهٔ نفس حیوانی را استعمال

1. P.Kraus.

۲. ر.ک: أفلوطین عند العرب، ص ۲۷۰.

۳. دیباچهٔ شرح فصوص الحکمة، صفحهٔ پنج.

می‌کند و آن را نغمه‌ای می‌داند که از قلب بر می‌خیزد.

کلمهٔ «هویّت» به معنای ماهیّت در فصوص است و هرگز نزد فارابی دیده نمی‌شود و همین فکر را فارابی در اصطلاح «أنّیّت» به کار برده است. ما به آسانی می‌توانیم مثالهایی در این زمینه بیاوریم، ولی فکر می‌کنیم که آنچه را که در این زمینه گفتیم، کافی باشد.»[1]

پُل کراوس نیز تصریح دارد که اصطلاحات و الفاظ شگفتی که نشانه‌ای از اسلامی بودنِ آن است نظیر: کلام، لوح، عرش، روح قدسی با مؤلّفات فارابی سازگار نیست.[2]

۱ ـ ۴. مباحثی که در این رساله طرح شده با نظام اندیشهٔ فارابی منافات دارد. پُل کراوس معتقد است که در نظام فلسفی فارابی گرایشات صوفیانه جایی ندارد؛ همچنین نظریهٔ وی درباره نبوّت یک نگرش سیاسی صرف است، در حالی که فصوص الحکمة این‌گونه نیست.

دکتر خلیل الجرّ نیز مباحثی چون: وجه افتراق ماهیّت و هویّت، قوای انسانی، معرفت‌شناسی، جبر و اختیار که در فصوص الحکمة بدانها پرداخته شده را با دیگر نوشته‌های فارابی در تضادّ می‌داند؛ و در پایان تصریح دارد که: «در جوار این ملاحظات که کاملاً جنبهٔ نظری دارد، در هر صفحهٔ این آثار مخصوصاً در فصل دوّم اثر، مطالبی دربارهٔ عرفان یا مذهب و نصایح اخلاقی و آیات قرآنی ملاحظه می‌شود که توسعه و

---

۱. همان، صفحهٔ بیست و هشت.

۲. ر.ک: أفلوطین عند العرب، ص ۲۷۰.

گسترش بعدی آنها مستلزم یک نوع تفسیر است. در بسیاری از قطعات، مؤلّف لحنی جزمی برای بیان قضایایی که جنبهٔ متافیزیکی دارد به خود می‌گیرد بدون آنکه مؤلّف سعی در تثبیت و استدلال مشروعیت آنها داشته باشد. در نوشته‌های فارابی ما به هیچ وجه نه با این مقدّمات و اقدامات مواجه می‌شویم و نه با مسائلی که بدین مقصود نزدیک باشد.»[۱]

۲. ادلّهٔ اثباتی:

۲ ـ ۱. اس. پینس[۲] بر آن است که در متون معتبری چون تتمّهٔ صوان الحکمة رساله‌ای با نام الفردوس از تألیفات ابن سینا به شمار آمده؛ و این رساله بعینه همان رسالهٔ فصوص الحکمة است. بنابر این، فصوص به طور قطع از مؤلّفات ابن سینا است[۳] که توسّط متأخّران با عنوان فصوص الحکمة ـ که برگرفته شده از نام بخشهای اصلی کتاب است ـ مشهور گردیده است.

۲ ـ ۲. شاید برای نخستین بار م.ل اشتراوس[۴] کشف کرد که رسالهٔ مقالة فی القوی الإنسانیة و إدراکاتها اثر ابن سینا که در ضمن تسع رسائل منتشر شده است، مشابهت زیادی با بخش معتنابهی از رسالهٔ فصوص دارد. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که حداقل نیمی از فصوص از آنِ ابن‌سیناست و

---

۱. دیباچهٔ شرح فصوص الحکمة، صفحهٔ بیست و هفت الی بیست و هشت.

2. S.Pines.

۳. ر.ک: مجلهٔ بررسیهای اسلامی (Revue des Etudes Islamiques) سال ۱۹۵۱ به نقل از دیباچهٔ شرح فصوص الحکمة، صفحهٔ یک.

4. M.L.Straus.

نیم دیگر توسّط اندیشمندی دیگر ماهرانه بدان افزوده شده است.

ب) فصوص الحکمة نگاشتهٔ فارابی است.

در واقع هیچ یک از ادلّه‌ای که برای نفی انتساب فصوص الحکمة به فارابی و اثباتِ انتسابِ آن به ابن‌سینا اقامه شده، شواهدی بیش نیستند. چه قراین دیگری بر خلاف آنها وجود دارد که انتساب رساله به فارابی را قوّت می‌بخشد.

ــ امّا اینکه در متونِ معتبر کهن یادی از فصوصِ فارابی نشده، دلیلی بر عدمِ انتساب رساله به فارابی نیست. چه هیچ کس ادّعا نکرده است که متون یاد شده حاويِ تمامی اطّلاعات مربوط به فلاسفه و اندیشمندان می‌باشند؛ گاه ما با داده‌های قطعی مواجه می‌شویم که در کتب یاد شده مورد اهمال قرار گرفته‌اند؛ حتّی در مورد آگاهیهایی که به طور مشترک در آنها وجود دارد، اتّفاق و همسانی به چشم نمی‌خورد، مانند ضبط اعلام، مکانها و... بنابر این نیافتن، دلیلِ بر نبودن نیست.

ــ و امّا ویژگیهای نوشتاری و شیوهٔ نگارش نیز نمی‌تواند به مثابهٔ دلیل قطعی ما را به سوی مؤلّف رهنمون سازد. چه تمامی آثار یک اندیشمند در زمان و شرایط واحد به رشتهٔ تحریر در نمی‌آیند. از این رو، ممکن است شیوهٔ نگارش در آثار اوّلیه با آثار نهایی متفاوت باشد و یا بر اساس شرایط و عوامل بیرونی و مخاطبان، مؤلّف به عمد نوع نگارش خود را تغییر دهد و

متناسب با درک و فضای ذهنی مخاطب بنویسد. موضوع آثار، ایجاز و تفصیل و اهداف مؤلّف نیز در ویژگیهای نوشتاری تأثیر گذارند.

با اندکی تأمّل می‌توان دریافت که دیگر ادلّهٔ سلبی گروه پیشین نیز قابل خدشه است:

اینکه اصطلاحات به کار رفته در فصوص در دیگر آثار فارابی به چشم نمی‌خورد یا در معانی دیگر استعمال شده‌اند، آیا دلیل بر آن است که فصوص از آنِ فارابی نیست؟ آیا بر فرض صحّت بخش اوّل این ادّعا، این احتمال وجود ندارد که او در این رساله برای نخستین بار از اصطلاحات یاد شده استفاده کرده باشد و یا در مفاهیم آنها تصرّف کرده و در معانی دیگر به کار برده باشد؟ آیا هواداران این نظریه آثار برخی از حکمای مشّائی را مشاهده نکرده‌اند که مملوّ از اصطلاحات اشراقی است و بالعکس. آیا کسی ابن سینا را به صِرف به کاربردن مفاهیم، شیوه‌ها و اصطلاحات اشراقی، حکیم اشراقی دانسته است؟!

شگفت‌انگیزتر آنکه پُل کراوس به کار بردن واژگانی که نشانهٔ اسلامی بودن دارند را با مؤلّفات فارابی ناسازگار انگاشته، در حالی که فارابی نخستین فیلسوف مسلمان است. او اوّلین اندیشمندی است که فلسفهٔ اسلامی را بنیان گذارد و سعی کرد تا میان مفاهیم دینی و فلسفی هماهنگی و همآوایی ایجاد کند. بنابر این، اگر واژگان دینی را در آثار او نمی‌یافتیم، جای تعجّب داشت.

و امّا اینکه برخی از مباحث و نظریات بویژه گرایشات صوفیانهٔ موجود در فصوص با نظام فلسفی و اندیشه‌گی فارابی ناسازگار است، در صورت صحّتْ انتسابِ رساله به او را نفی نخواهد کرد. زیرا بدیهی است که اندیشه‌های هر اندیشمندی در مسیر تطوّر و تکامل، و در بستر زمان، دستخوش قبض و بسط می‌گردد. از این رو، در آثار بسیاری از متفکّران، آرای ناسازگار و گاه متناقض نیز به چشم می‌خورد؛ و اگر جز این بود، ما شاهد رشد و بالندگی هیچ یک از دانشهای بشری نبودیم.

افزون بر آن اینکه همان گونه که پرفسور هانری کربن نیز تصریح دارد اصطلاحات و تعبیرات صوفیانه به وفور در آثار فارابی به چشم می‌خورد.

کربن در کتاب تاریخ فلسفهٔ اسلامي دربارهٔ درستی انتساب فصوص به فارابی می‌گوید: «از فصوص الحکم ذکر به میان آمد. هیچ دلیل قانع کننده‌ای برای تردید در صحّت انتساب این رساله وجود ندارد. اشتباه مجموعه‌ای که سابق بر این در قاهره چاپ شد و بخشی از این رساله را با عنوانی دیگر به نام ابن‌سینا منتشر کرد، مبتنی بر چاپی انتقادی نیست. پُل کراوس، بر این بود که فارابی، در واقع، موضعی ضدّ عرفانی داشت، سبک و مضمون فصوص با دیگر آثار هماهنگ نبود و نظریهٔ نبوّتِ او صرفاً سیاسی بود.

باری، می‌توان ملاحظه کرد که مجموعهٔ اصطلاحات تصوّف، به تقریب، در همه جای آثار فارابی پراکنده است، که در نوشته‌ای غیر از

فصوص، فقره‌ای وجود دارد که پژواکی از گزارش معروف خلسهٔ افلوطین در کتاب اُثولوجیا (اغلب به خود می‌آیم...) در آن دیده می‌شود، که نظریهٔ اشراقی فارابی، عنصر عرفانی مسلّمی را شامل می‌شود، البتّه به شرطی که بپذیریم که عرفان، به ضرورت، مستلزم اتحاد عقل انسانی با عقل فعّال نیست. زیرا اتّصال نیز تجربه‌ای عرفانی است. ابن‌سینا و سهروردی، با فارابی، در ردّ اتّحاد توافق دارند. زیرا اتّحاد، نتایجی پُر تضادّ به دنبال دارد. همین‌طور، می‌توان ملاحظه کرد که درک پیوند میان عرفان فارابی و مجموعهٔ نظریات وی مشکل نیست. میان آن دو، نه ناهمخوانی وجود دارد و نه فاصله. اگر در فصوص اصطلاحاتی نشأت گرفته از مکتب اسماعیلی به چشم می‌خورد (اصطلاحاتی که مشترک میان همهٔ عرفانهاست)، این مطلب، بی آنکه تردیدی در صحّت انتساب آن ایجاد کند، مبیّن یکی از سرچشمه‌های الهام اوست، سرچشمه‌ای که میان حکمت او، دربارهٔ نبوّت و پیامبرشناسی شیعی هماهنگی ایجاد می‌کند. بالاخره، اغراق‌آمیز خواهد بود که نظریهٔ مدینهٔ فاضلهٔ او را به معنای جدید کلمه، سیاسی بدانیم. این نظریه با آنچه ما برنامهٔ سیاسی می‌نامیم نسبتی ندارد. در این باره با مجموعهٔ شرح حالی که آقای ابراهیم مدکور، سابقاً از نظریهٔ فلسفی فارابی به دست داده است، موافقت داریم.»[1]

و امّا ادلّهٔ اثباتیِ هواداران نظریهٔ انتساب فصوص به ابن‌سینا نیز مردود

۱. تاریخ فلسفه، هانری کربن، ترجمهٔ طباطبایی، صص ۲۲۶ ـ ۲۲۷.

است:

۱. دلیل نخست در واقع قیاس اوّلی مرکّب از دو مقدّمه است:

الف. رسالهٔ فصوص همان رسالهٔ الفردوس است.

ب. رسالهٔ الفردوس از آنِ ابن‌سیناست.

نتیجه آنکه رسالهٔ فصوص از آنِ ابن‌سیناست.

درستی مقدّمهٔ اوّل مسلّم است. امّا مقدّمهٔ دوّم اتّفاقی و مورد پذیرش همگان نیست. به عنوان مثال در فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا آمده است که ابن‌سینا اثری به نام الفردوس ندارد.[1] به دیگر سخن برخی از کاتبان نسخ خطّی به غلط آن را الفردوس نام نهاده و سپس با اشتباهی مضاعف محصول اندیشهٔ ابن‌سینا انگاشته‌اند.

۲. دلیل دوّم نیز با اندکی تفاوت همچون دلیل نخست، قیاس اوّلی مرکّب از دو مقدّمه است:

الف. بخشی از فصوص بعینه همان رسالهٔ القوی الإنسانیة است.

ب. رسالهٔ القوی الإنسانیة از آنِ ابن‌سینا است.

نتیجه آنکه بخشی از فصوص همان رسالهٔ ابن‌سیناست.

اشکال این استدلال در مقدّمهٔ دوّم آن آست. زیرا انتسابِ رسالهٔ القوی الإنسانیة به ابن‌سینا قطعی نیست. به عنوان مثال جرج قنواتی تصریح دارد که رسالهٔ یاد شده از آنِ ابن‌سینا نیست[2] بلکه اثر فارابی است.[3] به

---

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا، (دکتر مهدوی)، صص ۲۸۴ ـ ۲۸۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۹۰. ۳. ر.ک: مؤلّفات ابن‌سینا، ص ۱۵۶.

دیگر سخن، برخی از کاتبان، بخشی از رسالهٔ فصوص را برگزیده و با نام القوی الإنسانیة به ابن‌سینا نسبت داده‌اند.

مهمترین ادلّهٔ اثباتی درستی انتساب فصوص به فارابی عبارتند از:

۱. تصریح منابع کتابشناسی چون: کشف الظنون[1] و الذریعة[2]

۲. تصریح منابع معتبر تاریخ فلسفه

۳. تصریح برخی از شارحان فصوص بر انتساب آن به فارابی[3]

۴. تصریح شماری از فیلسوفان به نام چون میرداماد[4]

ج. برخی از اندیشمندان بر این باورند که فصوص الحکمة، نه از آنِ فارابی است و نه محصول اندیشهٔ ابن‌سینا. این دسته چند گروه‌اند:

۱. برخی بر آن‌اند که فصوص الحکمة نگاشتهٔ فیلسوفی متأخّر است. م.ل.اشتراوس ادّعا کرده که رسالهٔ مقالة فی القوی الإنسانیة و إدراکاتها ابن‌سینا با بخشی از فصوص (از فصّ ۳۰ تا میانهٔ فصّ ۵۰) مشابه است. بنابر این، قسمت اخیر رساله، اثر فیلسوفی متأخّر است.[5]

۲. عدّه‌ای معتقدند فصوص الحکمة نگاشتهٔ فیلسوفی متأخّر، امّا متأثّر از مکتب غزالی است.

هورتن[6] یکی از ویراستاران اروپایی که در سال ۱۹۰۵ م توانست

---

۱. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۶۵.

۲. الذریعة، ج ۱۶، ص ۲۳۵.

۳. ر.ک: شرح فصوص الحکمة، ص ۱.

۴. ر.ک: جذوات و مواقیت، ص ۸۶.

۵. ر.ک: مجلّهٔ دنیای شرقی، شمارهٔ ۳، ص ۱۱۶.

6. Horton.

ویرایشی از فصوص را ارائه کنند، بر آن است که قسمت پایانی رسالهٔ فصوص متضمّن مطالبی است که دلالت بر آن دارد که از سوی فیلسوفی متأخّر که اندیشه‌هایش متأثّر از غزّالی است، تألیف شده است.

۳. شماری بر این باورند که فصوص الحکمة نگاشتهٔ فیلسوفی متأخّر امّا متأثّر از مکتب فارابی است. دکتر خلیل الجرّ پس از استدلالی طولانی چنین می‌نویسد: «پس از این همه استدلالی که آوردیم، ما را به این اندیشه کشاند که این کتاب که تاکنون به فارابی نسبت داده می‌شده است، از او نیست و وظیفهٔ ماست که به جستجوی مؤلّف حقیقی این اثر بپردازیم. متأسّفانه هیچ نشانه‌ای برای تحقیق این مطلب نداریم.

با وصف این، ما ادلّه‌ای جدّی در دست داریم که چنین می‌اندیشیم که یک فیلسوفی که تربیت شدهٔ مکتب فارابی است و بعد بر اثر علل مختلف و به سبب رهاوردهای عرفانی و عناصری که احتمالاً در رسائل مشهور إخوان الصفاء دیده می‌شود، از روش اصلی مکتب خود منحرف گردیده است.»

سالهاست که چنین ادّعایی مطرح شده، امّا ما هنوز به «ادلّهٔ جدّی» ایشان دست نیافته‌ایم؟!

وجه تسمیه

از این رساله با نامهای متعدّد یاد شده است:

۱. مشهورترین عنوان فصوص الحکمة است.[۱] «فصوص» جمع «فصّ» به معنای «اصل، حقیقت، کُنه و خلاصهٔ هر چیز»[۲] عنوان بخشهای این رساله ؛ و عنوان «حکمت» بیانگر موضوع رساله می‌باشد.

۲. الفصوص فی الحکمة، عنوانی است که حاجی خلیفه بدان تصریح کرده است.[۳]

۳. فصوص الحکم: در دایرة المعارف مصاحب آمده است: «کتابی به نام فصوص الحکم (غیر از فصوص الحکم محی‌الدین بن‌عربی) در مابعد الطبیعه به او منسوب است.»[۴] در لغت‌نامه نیز آمده: «فصوص الحکم یکی از کتب مهم فلسفه و تألیفات ابونصر فارابی است» و در ادامه به این نکته اشاره شده است که: «محی‌الدین اسم کتاب را تقلید کرده و بعضی مکاشفات خود را فراهم کرده و به فصوص الحکم موسوم ساخته است.»[۵]

۴. الفصوص (= فصوص): در آثار حکمایی چون میرداماد[۶] از آن با عنوان الفصوص یاد شده و در متون فلسفی تازی و شرح فارسیِ این رساله با عنوان فصوص بدان اشاره شده است[۷] که در واقع اختصاری از عناوین قبل است.

۵. نصوص فی الحکمة: ر. والتزر[۸] ضمن ترجیح انتساب این رساله به

---

۱. ر.ک: کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۶۵.

۲. ر.ک: لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۷۱ و معجم متن اللغة، ج ۴، صص ۴۱۶ - ۴۱۷.

۳. ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۴۲.

۴. دایرة المعارف مصاحب، ج ۲، ص ۱۸۲۱.

۵. لغت‌نامه، ج ۱، صص ۹۴۱ - ۹۴۲.

۶. جذوات و مواقیت، ص ۸۶.

۷. شرح فصوص الحکمة، ص ۱.

8. R.Walzer.

ابن‌سینا از آن با عنوان نصوص فی الحکمة یاد کرده است[1] که به طور قطع تصحیفی از «فصوص» می‌باشد.

۶. فصول الحکمة (= الفصول فی الحکمة): «اشتین شنیدر[2] به سادگی اصلاحی در عنوان کتاب قائل می‌شود و کلمهٔ «فصول» را جانشین «فصوص» می‌سازد.»[3]

۷. الفردوس: همان گونه که گذشت اس. پینس فصوص الحکمة را همان رسالهٔ الفردوس ابن‌سینا می‌داند.

شروح فصوص الحکمة

بنابر آنچه در منابع کتابشناسی و فهرستهای نسخ خطّی آمده، مهمترین شروح شناخته شده فصوص الحکمة عبارتند از:

۱. نصوص الکلم علی فصوص الحکم (چاپ شده در قاهره به سال ۱۳۳۵ هـ . ق) اثر سیّد محمّد بدرالدین أبوفراس حلبی.

۲. شرح میر سیّد اسماعیل حسینی شنب‌غازانی (اثر حاضر)

۳. شرح[4] میر جلال استرآبادی (درگذشتهٔ ۹۳۱ هـ. ق)

---

۱. مجلهٔ المورد، ج ۴، ص ۱۰۵.

2. Stein Schneider.

۳. دیباچهٔ شرح فصوص الحکمة، صفحهٔ هیجده.

۴. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطی آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۱۸۷ و فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۲۸۱.

۴. شرح فارسی محمّد تقی استرآبادی (درگذشتهٔ ۱۰۵۸ هـ. ق)
۵. شرحی که برای داود پاشا (درگذشتهٔ ۱۲۴۲ هـ. ق) فرمانروای بغداد نوشته شده است.[۱]
۶. شرح محمود بن محمّد شیرازی (درگذشتهٔ ۷۱۰ هـ. ق)
۷. شرح مهدی الهی قمشه‌ای
۸. شرح و ترجمهٔ فارسی میرزا مهدی آشتیانی

شارح

«در هامش برگ ۱ نسخهٔ رامپور ۱۰۳ حکمت (M8088) از همین شرح آمده است که این شرح از قطب شیرازی است. از این رو در دو فهرست رامپور و سالار جنگ هم چنین نوشته شده است؛ و بروکلمان و آتش و مژگان نیز فریفتهٔ آن شدند و شیرازی را از شارحان پنداشتند.»[۲]

امّا همان گونه که در منابع کتاب‌شناسی و فهرستهای معتبر نسخ خطّی آمده، این شرح از آنِ سیّد اسماعیل حسینی تبریزی شام غازانی است. متأسّفانه دربارهٔ وی اطّلاعات چندانی نداریم، جز آنچه در کتاب ارزشمند دانشمندان آذربایجان آمده است. از این رو، به آن بسنده کرده، عباراتش را بعینه نقل می‌کنیم: «امیر سیّد اسمعیل شام‌غازانی[۳] (شنب

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۲۸۰.
۲. شرح فصوص الحکمة، دیباچه، صفحهٔ شش.
۳. «شهرک تازه‌ای در غرب شهر تبریز که غازان خان، ایلخانی معروف مغول بنا کرد. غازان خان آن را ←

غازانی) از فحول علمای آذربایجان و از دانشمندان تبریز بوده. مدّتی در هرات از علاءالدین علیّ قوشچی و مولانا شیخ‌حسین منطقی تحصیل کرده و از آنجا به شیراز خدمت مولانا جلال‌الدین دوانی رفته است. گویند وقتی که امیر متوجّه تبریز می‌شده است، مولانا دوانی در موقع وداع آن فرزانه چنین گفته است: «این سیّدزادهٔ تبریزی از درخت طبیعت ما میوه‌های رسیده چیده و برد، ولی آن سیّدزادهٔ استرآبادی - یعنی امیر جلال‌الدین (۹۳۱ مُرده) - میوه‌های رسیده و نارسیدهٔ ما را با خود برد.

مولانا جلال‌الدین دوانی اجازهٔ امیر را با این عبارت شروع فرموده‌اند: «السیّد الأبد الفاضل المتأصّل البارع الفائق، جامع الحقائق و الدقائق و الحدس الصائب و الفهم الثاقب و الدین الرزین و الطبع الرصین، حاوی أطراف الفضائل و الکمالات، جامع فنون المآثر و المکرمات، السیّد مجد الملّة و الفضیلة و المعالی و السیادة و الدین، إسمعیل الحسینی التبریزی الشنبی أسبغ اللّه تعالی فضائله و معالیه و قرن بالانتظام أیّامه و لیالیه....

بالجملة: مولانا امیر اسمعیل روز هجدهم ماه محرّم سال ۹۱۹،

→

غازانیه نام نهاد و فرمود تا بازرگانان که از روم و فرنگ آیند، بار در آنجا گشایند؛ و در آنجا باغها، کاروانسراها، مسجد و مدارس، دارالشفا، خانقاه، کتابخانه، و گرمابه‌ها ساخت، و گنبدی مخصوص مقبرهٔ خویش با اوقات و مصارف خیریه مقرّر داشت که صورت آنها در تاریخ مبارک غازانی آمده است.»
دایرة المعارف فارسی، ج ۲، ص ۱۴۹۷.

شصت و نُه ساله[1] به رحمت ایزدی پیوسته، مزارش در قبرستان کجیل در طرف غربی شارع قریهٔ خسرو شه در سمت راست واقع شده و از مشاهیر تألیفاتش شرح بر فصوص الحکمة فارابی است که به نام سلطان یعقوب نوشته که هم اکنون نیز آن کتاب پسندیدهٔ عصر حاضر بوده و ارباب کمال تعریف وتوصیفش می‌نمایند و آن در تاریخ ۱۳۱۵ هجری در طهران چاپ شده و متداول است.»[2]

دستنوشتها، نسخ خطّی و شیوهٔ تصحیح

به دلیل اهمّیت این شرح، نسخ متعدّدی از آن در کتابخانه‌های داخل و خارج به چشم می‌خورد.[3] گویا نسخه‌ای نیز به خط شارح در کتابخانه لیدن هلند وجود دارد[4] که متأسّفانه تا هنگام نگارش این سطور بدان دست نیافتیم.

اساس تحقیق حاضر مبتنی بر چهار نسخه خطّی و یک متن چاپی می‌باشد:

۱. نسخهٔ «س»: نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۴۵۱۰ که در تاریخ ۹۲۱ هـ. ق یعنی ۲۵ سال پس از تألیف شرح، توسّط

---

۱. بدین ترتیب می‌توان دریافت که او در سال ۸۵۰ هـ. ق به دنیا آمده است.

۲. دانشمندان آذربایجان، ص ۳۹.

۳. مرحوم دانش‌پژوه تعداد نسخ این شرح را ۴۵ نسخه دانسته‌اند. ر.ک: شرح فصوص الحکمة، صفحهٔ شش.

۴. ر.ک: فصوص الحکمة (تحقیق محمّد حسن آل‌یاسین)، ص ۲۷.

محمّد بن عبدالخالق کججی به خطّ نستعلیق در ۷۳ برگ ۱۷ سطری از روی نسخهٔ اصل کتابت شده و زیر نظر شارح دوباره با نسخهٔ اصل مقابله و تصحیح شده و دارای حواشی شارح نیز می‌باشد.[۱]

۲. نسخهٔ «ش»: نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران از مجموعهٔ نسخه‌های خطّی اهدایی مرحوم سیّد محمّد مشکوة به شمارهٔ ۳۰۰ که پیرپاشاه بن محمّد یساری در روز شنبه ۲۳ شوّال سال ۹۸۶ هـ. ق به خطّ نسخ کتابت کرده و سپس با نسخهٔ شارح و دستنوشت فاضل اردبیلی (که از روی نسخهٔ اصل کتابت شده) مقابله و تصحیح کرده است. این نسخه شامل ۱۴۱ برگ ۱۷ سطری می‌باشد.[۲]

۳. نسخهٔ «ج»: نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ ۳۹۷۵/۱: ۸۱ صفحه به قلم نسخ محمود بن محمّد قاسم شریف سیستانی مورّخ ۱۰۸۸ هـ. ق. آنچه بر اهمیّت این نسخه می‌افزاید آنکه افزون بر چند حاشیه از مؤلّف، حواشی بسیاری با نشان «م ح ق» دارد که گویا از آنِ میرداماد است. همان گونه که استاد حائری در صفحهٔ ۲۱۱۵ مجلّد ۱۰/۴ فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی آورده‌اند، میر در بیشتر این حواشی به شارح خُرده‌گیری کرده و از فارابی دفاع می‌کند.

---

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۳، ص ۳۴۶۱.

۲. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی اهدایی مرحوم سیّد محمّد مشکوة، ج ۳، ص ۲۸۱.

۴. از نسخهٔ چاپ سنگی این اثر که به سال ۱۳۱۵ در تهران منتشر شده نیز به عنوان یکی از منابع بهره‌بردیم و در پاورقیها با حرف رمز «ط» بدان اشاره کردیم.

۵. پس از پایان تحقیق به نسخهٔ دیگری از شرح فصوص که به شمارهٔ ۱۸۶۵ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود، برخوردیم که نیمی از آن (تا اواخر فصّ ۵۴) رونویسِ نسخه‌ای است که از روی خطّ مصنّف در سال ۹۰۱ هـ. ق کتابت شده و نیمی دیگر توسّط کاتبی دیگر نونویس گردیده. از آنجا که تفاوتهای این نسخه چیزی جز آنچه در پاورقیها ذکر شده نبود، تنها به عنوان نسخه‌ای کمکی از آن بهره بردیم.

ـ در موارد تفاوت، عبارات هر یک که به نوعی ترجیح داشت در متن و دیگر احتمالات در پاورقی درج شد.

ـ منابع اقوال و روایات و نیز حواشی مصنّف، میرداماد و دیگران در بخش پایانی تحت عنوان «الحواشی و التعلیقات» ثبت شد.

ـ عدد داخل علامت / / نشانگر حواشی و تعلیقات است.

ـ از علائم «+» و «ـ» برای بیان فزونیها و کاستیهای نسخ استفاده شد.

ـ عبارت داخل علامت < > متن فصوص و عبارات بیرون علامت، شرح آن می‌باشد.

ـ برای استفاده بیشتر، متن فصوص به طور کامل و مستقل، قبل از شرح نیز ارائه شد.

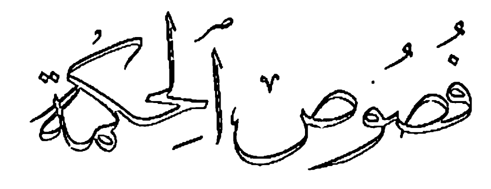
ـ روایات با استفاده از لوح فشرده «المعجم الفقهی» استخراج شد.

در پایان از ریاست فرهیخته و اندیشمند انجمن مفاخر فرهنگی ایران، و همایش از قرطبه تا اصفهان، جناب آقای دکتر مهدی محقّق که با انتشار این اثر موافقت فرمودند سپاسگزارم و از حکیم علی الاطلاق آرزوی کامیابی و بهروزی ایشان را دارم.

نیازمند رحمت پروردگار غنیّ

علی اوجبی

۱۳ مهرماه سال ۱۳۸۱ خورشیدی



تأليف

أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي

(٢٦٠-٣٣٩هـ.ق)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأُمور التي قبلنا لكلّ منها مهيّة و هـويّة؛ و ليست مـهيّته هـويّته و لاداخلة في هويّته.

و لو كانت مهيّة الإنسان هويّته لكان تـصوّرك مـهيّةَ الإنسـان تصوّراً لهويّته؛ فكنتَ إذا تصوّرتَ ما الإنسان تصوّرتَ هو الإنسان فعلمتَ وجوده؛ و لكان كلّ تصوّرٍ للمهيّة يستدعي تصديقاً.

ولا الهـويّة داخـلة فـي مـهيّة هـذه الأشـياء و إلّا لكـان مقوِّماً لايستكمل تصوّر المهيّة دونه و يستحيل رفعُه عن المهيّة توهّماً و لكان قياسُ الهويّة من الإنسان قياسَ الجسمية والحيوانـية و كـان كما أنّ مَن يفهم الإنسان إنساناً لايشكّ في أنّه جسم أو حـيوان؛ إذا فهم الجسم أو الحيوان؛ كذلك لايشكّ في أنّه موجود و ليس كذلك، بل يشكّ مـا لم‌يـقم حسّ أو دليـل؛ فـالوجود و الهـويّة لمـا يـلينا مـن الموجودات ليس من جملة المقوِّمات فهو من العوارض اللازمـة؛ و

بالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد المهيّة.

و كلّ لاحق فإمّا أن يلحق الذات عن ذاته و يلزمه و إمّا أن يلحقه عن غيره؛ لأنّه محال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود؛ فمحال أن تكون المهيّة يلزمها شيء حاصل إلّا بعد حصولها؛ و لايجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول و الوجود يلزمه بعد الوجود؛ فيكون أنّه قد كان قبل نفسه؛ فلايجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للمهيّة عن نفسها؛ إذ اللاحق لايلحق الشيء عن نفسه إلّا الحاصل الذي إذا حصل عرضتْ له أشياءُ سببُها هو؛ فإنّ الملزوم المقتضي للازم علّة لما يتبعه و يلزمه؛ و العلّة لاتوجب معلولها إلّا إذا وجبت؛ و قبل الوجود لاتكون وجبت؛ فلايكون الوجود ممّا تقتضيه المهيّة في ما وجوده غير مهيّته بوجهٍ من الوجوه. فيكون إذن المبدأ الذي عنه الوجود غير المهيّة و ذلك لأنّ كلّ لازم و مقتضٍ و عارض فإمّا من نفس الشيء و إمّا من غيره؛ و إذا لم تكن الهويّة للمهيّة التي ليست هي الهويّة عن نفسها فهي لها عن غيرها.

فكلّ ما هويّته غير مهيّته و غير المقوّمات فهويّته عن غيره؛ فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا مهيّة له مباينة للهويّة.

[١٠.] فصّ

المهيّة المعلولة لايمتنع في ذاتها وجودُها و إلّا لم توجد؛ و لايجب

وجودها بذاتها و إلّا لم‌تكن معلولة؛ فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لامبدئها؛ فهي في حدّ ذاتها هالكة و من الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورةً؛ فكلّ شيء هالك إلّا وجهه.

[۲.] فصّ

المهيّة المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد؛ و الأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات. فالمهيّة المعلولة أن لاتوجد بالقياس إليها قبل أن توجد؛ فهي مُحدَثة لا بزمانٍ تقدّم.

[۳.] فصّ

كلّ مهيّة مقولة على كثيرين كالإنسان فليس قولها على كثيرين لمهيّتها و إلّا لما كانت مهيّتها مقترنة بمفردٍ؛ فذلك من غيرها؛ فوجودها معلولة.

[۴.] فصّ

كلّ واحد من أشخاص المهيّة المشتركة فيها ليس كونه تلك المهيّة هو كونه ذلك الواحد و إلّا لاستحالت تلك المهيّة لغير ذلك

الواحد. فإذن ليس كونها ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها؛ فهي لسببٍ؛ فهي معلولة.

[۵.] فصّ

الفصل لا مدخل له في مهيّة الجنس؛ فإن دخل ففي إنّيّته؛ أعني أنّ طبيعة الجنس تتقوّم بالفعل بذلك الفصل، كالحيوان مطلقاً إنّما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً و عجماً لكنّه لاتصير له مهيّة الحيوان بأنّه ناطق.

[۶.] فصّ

وجوب الوجود بالذات لاينقسم بالفصول؛ لأنّه لو كان لكان الفصل مقوّماً له موجوداً و كان داخلاً في مهيّته؛ إذ مهيّة الوجود نفسه.

[۷.] فصّ

وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد؛ و إلّا لكان معلولاً.
و هذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى.

[٨.] فصّ

وجوب الوجود لاينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً و إلّا لكان كلّ جزء منه إمّا واجبالوجود؛ فكثر واجب الوجود و إمّا غير واجب الوجود و هو أقدم بالذات من الجملة؛ فتكون الجملة أبعد في الوجود.

[٩.] فصّ

واجب الوجود لا موضوع له و لا عوارض له؛ فلا لبْسَ له؛ فهو صُراح؛ فهو ظاهر.

[١٠.] فصّ

واجب الوجود مبدأ كلّ فيض؛ و هو ظاهر على ذاته بذاته؛ فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكلّ من ذاته؛ فعِلْمُه بالكلّ بعد ذاته علمه بذاته.

و ذوق بعض المتألّهة أنّ علمه تعالى بالأشياء عين علمه بذاته؛ و يتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته؛ فهو الكلّ وحده.

[١١.] فصّ

هو الحقّ؛ فكيف لا و قد وجب؟! هو الباطن؛ فكيف لا و قد ظهر؟! فهو ظاهر من حيث هو باطن و باطن من حيث هو ظاهر؛ فـخُذْ مـن بطونه إلى ظهوره يظهرلك و يبطن.

[١٢.] فصّ

كلّ ما عُـرف سـببُه مـن حـيث يـوجبه فـقد عُـرف؛ و إذا رتّـبتَ الأسـبابَ انـتهتْ أواخـرُها إلى الجـزئيات الشـخصية عـلى سـبيل الإيجاب؛ فكلّ كلّي و جزئي ظاهرٌ عـن ظـاهريته الأولىٰ ولكـن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان و الآن، بل عن ذاته؛ والترتيبُ الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية.

فعالِم علمه بالأشياء بذاته هو الكلّ الثاني؛ لانهاية له و لاحـدّ؛ و هناك الأمر.

[١٣.] فصّ

علمه الأوّل بذاته لاينقسم. علمه الثاني عن ذاته إذا تكثّر لم‌تكـن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته؛ ﴿وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾؛ من هناك يجري القلمُ في اللوح جرياً متناهياً إلى القيامة.

إذا كان مرتعُ بصرِك ذلك الجناب و مذاقُك من ذلك الفرات كنتَ في طِيبٍ؛ ثمّ تدهش.

[۱۴.] فصّ

أنفُذْ إلى الأحدية تُدهَش إلى الأبدية؛ و إذا سألتَ عنها فهي قريبة. أظلّت الأحديةُ فكان قلماً. أظلّت الكلّيةُ فكان لوحاً؛ جرىٰ القلمُ على اللوح بالخلق.

[۱۵.] فصّ

امتنع ما لايتناهى لا في كلّ شيء، بل في الخلق؛ و ما له مكانة و رتبة؛ و وجب في الأمر فهناك الغير المتناهي كم شئتَ.

[۱۶.] فصّ

لحظت الأحديةُ نفسَها و ذاته كانت قدرة؛ فلحظت القدرة؛ فلزم العلمُ الثاني المشتمل على الكثرة؛ و هناك أُفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلمُ على اللوح؛ فتتكثّر الوحدة حيث ﴿يَغْشَىٰ السِّدْرَةَ مٰا يَغْشَىٰ﴾ و يلقى الروحُ الكلمةَ؛ و هناك أُفق عالم الأمر يليها العرشُ والكرسيُّ و السمٰواتُ و ما فيها ﴿كلٌّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾. ثمّ يدور على

المبدأ و هناك عالمُ الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر؛ و يأتونه كلّ فرداً.

[١٧.] فصّ

لك أن تلحظ عالمَ الخلق فترىٰ فيه إمارات الصنعة؛ و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنّه لابدّ من وجود بالذات و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات.

فإن اعتبرتَ عالم الخلق فأنت صاعد و إن اعتبرتَ عالم الوجود المحض فأنت نازل. تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك و تعرف بالصعود أنّ هذا هذا ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ أ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾.

[١٨.] فصّ

إذا عرفتَ أوّلاً الحقّ عرفتَ الحقّ و عرفتَ ما ليس بحقٍّ؛ و إن عرفتَ الباطل أوّلاً عرفتَ الباطل و لم‌تعرف الحقّ. فانظر إلى الحقّ فإنّك لاتحبّ الآفلين، بل توجّه وجهك إلى الحقّ.

[١٩.] فصّ

أ ليس قداستبان لك أنّ الحقّ الواجب لاينقسم قولاً على كثيرين؛

فلايشارك نِدّاً؛ و لايقابل ضدّاً و لايتجزّئ مقداراً و لا واحداً؛ و لايختلف مهيّة و لا هويّة؛ و لايتغاير ظاهرية و باطنية.

فانظُرْ هل ما تقبله مشاعرُك و تمثّله ضمائرُك كذلك؟! لاتجده؛ فليس ذلك إلّا مبائناً له؛ فهذا منه؛ فدَعْ هذا إليه؛ فقد عرفتَه.

[۲۰.] فصّ

كلّ إدراك فإمّا أن يكون لملائمٍ أو لغير ملائمٍ، بل منافر أو لما ليس بملائمٍ و لا منافرٍ.

اللذّة إدراك الملائم و الأذي إدراك المنافر. إنّ لكلّ إدراكٍ كمالاً و لذّته إدراكه؛ للشهوة ما يستطيبه وللغضب الغلبة و للوهم الرجاء و لكلّ حسّ ما يُعدّ له؛ و لما هو أعلىٰ كمال هو الحقّ و خصوصاً الحقّ بالذات؛ كلّ كمالٍ من هذه الكمالات معشوقٌ لقوّةٍ درّاكةٍ.

[۲۱.] فصّ

إنّ النفس المطمئنّة كمالها عرفان الحقّ الأوّل بإدراكها؛ فعرفانها الحقَّ الأوّلَ بمرتبةٍ قدسيةٍ على ما يتجلّى لها هو اللذّة القصوىٰ.

[۲۲.] فصّ

كلّ مدرِكٍ متشبّهٌ من جهة ما يدركه تشبّهَ التقبّلِ و الاتّصالِ.

فالنفس المطمئنّة ستخالط معنىً من اللذّة الخفيّة على ضربٍ من الاتّصال؛ فترىٰ الحقّ في كلّ شيء و تبطل عن ذاتها؛ فإذا رجعتْ إلى ذاتها و آلتْ لها أفّ.

[۲۳.] فصّ

ما كلّ ما يلي اللذّة يشعر بها و لا كلّ محتاجٍ إلى صحّةٍ تفطّن لها، بل قد يعاف.

أ ليس الممرور يستخبث الحلوَ و يستبشعه؟! أ ليس مَن به جوعُ بوليموس يعاف الطعامَ يذوب بدنه جوعاً؟! ما كلّ منقلب في كلّ سبب مؤلم يحسّ به. أ ليس الخَدِرُ الفاقد للقوّة اللامسة لا يؤلمه إحراقُ النار و لا إجمادُ الزمهرير؟!

[۲۴.] فصّ

ما حال الممرور إذا كشف عنه غطاءُ سوء المزاج؟ و من به جوع بوليموس إذا استفرغ عن معدته الأذي؟ و الخدر إذا سرت قوّةُ الحسّ في جارحته؟ أ ليس الأوّل يستلذّ الحلوَ استلذاذاً؟! أ ليس الثاني يُقْلِقُه الجوعُ إقلاقاً؟! أ ليس الثالث يُنْهِكه الألم إنهاكاً؟! كذلك إذا كُشف عنك غطاؤك ﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ حينئذٍ.

[۲۵.] فصّ

إنّ لك منك غطاءً فضلاً عن لباسك من البدن. فاجهدْ أن ترفع الحجابَ و تتجرّد؛ فحينئذٍ تلحق؛ فلاتسئل عمّا تباشره. فإن ألمتَ فويلٌ لك و إن سلمتَ فطوبىٰ لك؛ و أنت في بدنك تكون كأنّك لستَ في بدنك و كأنّك في صُقع الملكوت؛ فترىٰ ما لاعينٌ رأت و لا أُذن سمعتْ و لاخطر على قلب بشر؛ فاتّخِذ لك عند الحقّ عهداً إلى أن يأتيه فرداً.

[۲۶.] فصّ

ما تقول في الذي عند الحقّ تعالى عن الحقّ؟ و هنالك صورة العشق؛ فهو معشوق لذاته و إن لم‌يعشق لذيذ عند ذاته و إن لم‌يُلحَق. تمّ وجوده فوق التمام؛ فيفضل ليسيح على الإتمام.

[۲۷.] فصّ

مَن شاهد الحقّ لزمه لزوماً أو تركه عجزاً؛ و لا منزلة بين هاتين المنزلتين إلّا منزلة الخمول؛ و مَن تركه عجزاً فقد أقام عذراً؛ و هو متجلٍ فيشرق و سريع فيُلحَق و هو ﴿لايُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

[٢٨.] فصّ

صلّت السماءُ بدَوَرانها و الأرضُ برجحانها و الماءُ بسَيَلانه و المطرُ بهَطَلانه؛ و قد تُصَلّي له و لاتَشعُر ﴿و لَذِكْرُ اللّٰهِ أكْبَرُ﴾.

[٢٩.] فصّ

إنّ الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر لايتشكّل بصورةٍ و لايتخلّق بخلقةٍ و لايتعيّن بإشارةٍ و لايتردّد بين حركة و سكون؛ فلذلك يدرِك المعدومَ الذي فات و المنتظرَ الذي هوآتٍ و يسبح في عالم الملكوت و ينتقش من عالم الجبروت.

[٣٠.] فصّ

أنت مركّب من جوهرين: أحدهما مشكّلٌ مصوّرٌ مكيّفٌ مقدّرٌ متحرّكٌ ساكنٌ متحيّزٌ منقسمٌ؛ و الثاني مبائن للأوّل في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل و يعرض عنه الوهم. فقد جمعتَ من عالم الخلق و من عالم الأمر؛ لأنّ روحك من أمر ربّك و بدنك من خلق ربّك.

[٣١.] فصّ

النبوّة تختصّ في روحها بقوّةٍ قدسيةٍ تـذعن لهـا غـريزةُ عـالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزةُ عالم الخلق الأصـغر؛ فـتأتي بمعجزاتٍ خارجةٍ عن الحيلة و العادات؛ و لاتصدأ مرآتُها و لايمنعها شيء عن انتقاشٍ بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لايبطل و ذوات الملائكة التي هي الرسل؛ فيبلّغ ممّا عندالله.

[٣٢.] فصّ

الملائكة صور علمية جواهرُها علومٌ إبداعيةٌ ليست كألواحٍ فيها نقوش أو صور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ الأمرَ الأعلىٰ؛ فينطبع في هويّاتها ما تلحظ؛ و هي مطلقة لكـنّ الروح القدسية تخاطبها في اليقظة و الروح النبويّة تعاشرها في النوم.

[٣٣.] فصّ

إنّ الإنسـان لمـنقسم إلى سـرّ و عَـلَن. أمّـا عَـلَنُه فـهو الجسـم المحسوس بأعضائه و أمشاجه، و قد وقف الحسّ على ظاهره، و دلّ التشريح على باطنه؛ و أمّا سرّه فقُوىٰ روحه.

[۳۴.] فصّ

إنّ قوىٰ روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكّل بالعمل و قسم موكّل بالإدراك؛ و العمل ثلاثة أقسام: نشائي و حيواني و إنساني؛ و الإدراك قسمان: حيواني و إنساني.

[۳۵.] فصّ

و هذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان و يشارك في كثير منها غيرُه.

[۳۶.] فصّ

العمل النشائي في غرضي حفظُ الشخصِ و تنميته و حفظُ النوع و تبقيته بالتوليد؛ و قد سُلِّط عليها إحدىٰ قُوىٰ روح الإنسان؛ و قوم يسمّونها القوّة النباتية؛ و لاحاجة بنا إلى شرحها.

[۳۷.] فصّ

العمل الحيواني جذبُ النافع و تقتضيه الشهوة؛ و دفع الضارّ و يستدعيه الخوفُ و يتولّاه الغضب؛ و هذه من قُوىٰ روح الإنسان.

[٣٨.] فصّ

العمل الإنساني اختيار الجميل و النافع في المقصد المعبور إليه بالحيوة العاجلة و سدُّ فاقةِ السَّفَهِ على العدل؛ و يهدي إليه عقلٌ يفيده التجاربُ و تؤتيه العِشْرةُ و يقلّده التأديب بعد صحّةٍ مِن العقل الأصيل.

[٣٩.] فصّ

إلادراك يناسب الانتقاشَ؛ و كما أنَّ الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتّى إذا عانقه معانقةً ضامّةً رحل عنه بمعرفةٍ و مثا كلة صورةٍ كذلك المدرِك يكون أجنبياً عن الصورة؛ فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة، كالحسّ يأخذ من المحسوس صورةً يستوصفها الذكرُ؛ فيتمثّل في الذكر و إن غابت عن المحسوس.

[٤٠.] فصّ

إدراك الحيوان إمّا في الظاهر و إمّا في الباطن؛ و الإدراك الظاهر بالحواسّ الخمس التي هي المشاعر و الإدراك الباطن من الحيوان للوهم و خَوَلِه.

[۴۱.] فصّ

كلّ حسّ من الحواسّ الظاهرة يتأثّر عن المحسوس مثل كيفيته؛ فإن كان المحسوس قويّاً خلّف فيه صورتَه و إن زال كالبَصَر إذا حدق الشمسَ تمثّل فيه شبحُ الشمس؛ فإذا أعرض عن جرمِ الشمس بقي فيه ذلك الأثر زماناً؛ و ربّما استولى على غريزة الحَدَقَة ما فسدها؛ و كذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القويّ باشره طنينٌ بقيت مدّة؛ و كذلك حكم الرائحة و الطعم؛ و هذا في اللمس أظهر.

[۴۲.] فصّ

البصر مرآةٌ يتشبّح فيها خيالُ المبصَر مادام يحاذيه؛ فإذا زال و لم يكن قويّاً انسلخ عنها. السمع جَوبَةٌ يتموّج فيها الهواء المنفلت عن متصاكين على شكله فيسمع. اللمس قوّة في عضوٍ معتدلٍ يحسّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاقٍ مؤثّر؛ و كذلك حال الشمّ و الذوق.

[۴۳.] فصّ

إنّ وراء المشاعر الظاهرة شركاء و حبائل لاصطياد ما يقتضيه الحسّ من الصورة.

و من ذلك قوّة تسمّىٰ مُصوِّرة و قد رتّبت في مقدّم الدِّماغ؛ و هي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواسّ أو ملاقاتها؛ فتزول عن الحسّ و تبقى فيها.

و قوّة تسمّى وهماً؛ و هي التي تدرك من المحسوس ما لايحسّ مثل القوّة التي في الشاة إذا تشبّح صورة الذئب في حاسّة الشاة؛ فتشبّحتْ عداوتُه و رداءتُه فيه، إذ كانت الحاسّة لاتدرك ذلك.

و قوّة تسمّى حافظة؛ و هي خزانة ما يدركه الوهم، كما أنّ المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ.

و قوّة تسمّى مفكّرة؛ و هي التي يتسلّط على الودائع في خزانتَي المصوّرة و الحافظة؛ فتخلط بعضَها ببعضٍ و تفصل بعضَها عن بعض؛ و إنّما تسمّى مفكّرة إذا استعملها روحُ الإنسان و العقلُ؛ فإن استعملها الوهم سمّيت متخيّلة.

[۴۴.] فصّ

الحسّ لايدرك صِرفَ المعنى، بل خلطاً؛ و لايستثبته بعد زوال المحسوس؛ فإنّ الحسّ لايدرك زيداً من حيث هو صِرف إنسان، بل أدرك إنساناً له زيادة أحوال من كمّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك؛ و لو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية لشارك فيها الناس

كلّهم؛ و الحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس؛ فلا يُدرِك الصورةَ إلّا في المادّة و إلاّ مع علائق المادّة.

[۴۵.] فصّ

الوهم و الحسّ الباطن لايدرك المعنى صِرفاً، بل خلطاً ولكنّه يستثبته بعد زوال المحسوس؛ فإنّ الوهم و التخيّل أيضاً لايُحضِّران في الباطن صورةً إنسانيةً صِرفةً، بل على نحو ما يحسّ من خارج مخلوطةً بزوائد و غواشٍ من كمّ و كيف و أين و وضع؛ فإذا حاول أن يتمثّل فيه الإنسانية من حيث هي إنسانية بلازيادةٍ أُخرىٰ لم‌يمكنه ذلك، بل إنّما يمكنه استثبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحسّ و إن فارق المحسوس.

[۴۶.] فصّ

الروح الإنسانية هي التي تتمكّن من تصوّرِ المعنى بحدّه و حقيقته منقوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث تشترك فيه الكثرة؛ و ذلك بقوّةٍ لها تسمّى العقل النظري؛ و هذه الروح كمرآةٍ و هذا العقل النظري كصقالتها.

و هذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم

الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم‌تفسد صقالتها بطبعٍ ولم يـعرض بجهة صقالتها عن الجانب الأعلىٰ شغلٌ بما تـحتها مـن الشـهوة و الغضب و الحسّ و التخيّل؛ فإذا أعرضتَ عن هـذه و تـوجّهتَ تـلقاء عالم الأمر لحظتَ الملكوت الأعلىٰ و اتّصلتَ باللذّة العُليا.

[۴۷.] فصّ

الروح القـدسية لايشـغلها جـهةٌ تـحته عـن جـهةٍ فـوقه؛ و أنّـه لايستغرق الحسُّ الظاهرُ حسَّها الباطنَ؛ و قد يـتعدّى تأثـيرُها عـن بدنها إلى أجسام العالم و ما فيه و يقبل المعقولات من الروح المَلَكيّة بلا تعليم من الناس.

[۴۸.] فصّ

الأرواح العاميّة الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر؛ و إذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن؛ و إذا ركنت إلى مشعرٍ غـابت عن الآخر؛ و إذا جنحت من الباطن إلى قوّة غابت عن أُخـرىٰ؛ فـلذلك البصرُ يختلّ بالسمع، و الخوفُ يشغل عن الشهوة، و الشهوةُ يشغل عن الغضب، و الفكرُ يصدّ عن الذكر، و كذلك التـذكّر يـصرف عـن التفكّر؛ و الروح القدسية لايشغلها شأن عن شأن.

[۴۹.] فصّ

في الحدّ المشترك بين الباطن و الظاهر قوّةٌ هي مجمع تأدية الحواسّ و عندها بالحقيقة الإحساس؛ و عندها ترتسم صور آلة تتحرّك بالعجلة فتبقي الصور المحفوظة فيها و إن زالت حتّى تحسّ كخطٍّ مستقيمٍ أو كخطٍّ مستديرٍ من غير أن يكون كذلك إلّا أنّ ذلك لايطول ثباته فيها.

و هذه القوّة أيضاً مكانٌ لتقرّر الصور الباطنة فيها عند النوم؛ فإنّ المدرَك بالحقيقة هو ما يتصوّر فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل؛ فما تصوّر فيها حصل مشاهَداً؛ فإن امتهنها الحسّ الظاهر تعطّلت عن الباطن و إذا عطّلها الظاهر تمكّن منها الباطنُ الذي لايهدأ؛ فيستثبت فيها مثل ما يحصل في الباطن حتّى يصير مشاهداً كما في النوم.

و لربّما جذب الباطنَ جاذبٌ جدّ في شغله؛ فاشتدّت حركةُ الباطن اشتداداً يستولي بسلطانه؛ فحينئذٍ لايخلو من وجهين: إمّا أن يعدّل العقلُ حركتَه و يعثاء غليانَه و إمّا أن يعجز عنه فيعزب عن جواره؛ فإن اتّفق من العقل عجزٌ و من الخيال تسلّطٌ قويٌّ تمثّل في الخيال قوّةُ مباشرتها في هذه المرآة؛ فيتصوّر فيها الصورة المتخيّلة؛ فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعارُ أمرٍ أو تمكّنُ خوفٍ؛ فيسمع أصواتاً و يبصر أشخاصاً.

و هذا التسلّط ربّما قَوِيَ على الباطن و قصر عنه يدُ الظاهر؛ فلاح فيه شيء من إدراكات الملكوت الأعلىٰ؛ فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواسّ و سكون المشاعر؛ فيرى الأحلام؛ فربّما ضبطت القوّة الحافظة الرؤيا بحالها؛ فلم يحتج إلى عبارة.

و ربّما انتقلت القوّة المتخيّلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه إلى أُمور تجانسه؛ فحينئذٍ يحتاج إلى التعبير و التعبير هو حدس من المعبِّر يستخرج به الأصل عن الفرع.

[٥٠.] فصّ

ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يُعقَل؛ و لا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحَسّ؛ و لن يتمّ الإحساس إلّا بآلةٍ جسمانيةٍ فيها تتشبّح صورة المحسوس شبحاً مستصحباً للواحق غريبة؛ و لن يستتمّ الإدراك العقلي بآلةٍ جسمانيةٍ؛ فإنّ المتصوّر فيها مخصوص و العامّ المشترك فيه لايتقرّر في منقسم؛ بل الروح الإنسانية التي تتلقّى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيّزٍ و لايتمكّن في وهم؛ و لايُدرَك بالحسّ؛ لأنّه من حيّز الأمر.

[٥١.] فصّ

الحسّ تصرّفُه في ما هو من عالم الخلق و العقل تصرّفُه في ما

هو من عالم الأُمر؛ و ما هو فوق الخلق و الأُمر فهو يُحجَب عن الحسّ و العقل وليس حجابه غير انكشافه، كالشمس لوانتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً.

[٥٢.] فصّ

الذات الأَحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تُدرَك بصفاتها؛ و غاية السبيل إليها الاستبصار بأن لاسبيل إليها؛ تعالى عمّا يصفه الجاهلون.

[٥٣.] فصّ

للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس؛ فأمّا ذواتها الحقيقية فأمريّة و إنّما يلاقيها من القوّة البشرية الروح الإنسانية القدسية؛ فإذا تخاطبا انجذب الحسّ الباطن و الظاهر إلى فوق؛ فيتمثّل لها من المَلَك صورةٌ بحسب ما يحتملها؛ فيرىٰ مَلَكاً على غير صورته و يسمع كلامه بعد ما هو وحي.

و الوحي لوح من مراد المَلَك للروح الإنساني بلاواسطة؛ و ذلك هوالكلام الحقيقي؛ فإنّ الكلام إنّما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطنُ المخاطِب في باطن المخاطَب ليصير مثله؛ فإذا عجز المخاطِب عن

مسّ باطن المخاطَب بباطنه مسّ الخاتمِ الشمعَ و يجعله مثل نفسه اتّخذ بين الباطنَين سفيراً من الظاهرين؛ فكلّم بالصوت أو كتب أو أشار؛ و إذا كان المخاطِب روحاً لا حجاب بينه و بين الروح اطّلع عليه اطّلاعَ الشمس على الماء الصافي؛ فانتقش منه لكنّ المنتقش في الروح من شأنه أن يتشبّح إلى الحسّ الباطن إذا كان قويّاً؛ فينطبع في القوّة المذكورة؛ فيشاهد؛ فيكون الموحىٰ إليه يتّصل بالمَلَك بباطنه و يتلقّى وحيه بباطنه. ثمّ يتمثّل للملك صورة محسوسة و لكلامه أصوات مسموعة؛ فيكون المَلَك و الوحيُ يتأدّي كلّ منهما إلى قُواه المدركة من وجهين و يعرض للقُوى الحسّية شبهُ الدَّهَش و للموحىٰ إليه شبهُ الغَشْي. ثمّ يرى الموحىٰ إليه و يشاهده.

[٥۴.] فصّ

لاتظنّ أنّ القلم آلة جمادية أو اللوح بسيط أو الكتابة نقش مرقوم، بل القلم مَلَك روحاني و اللوح مَلَك روحاني و الكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقّى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية؛ فينبعث القضاء من القلم و التقدير من اللوح.

أمّا القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد و التقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقَدَرٍ معلومٍ و فيها يسنح من الإجمال إلى

الملائكة التي في السموات. ثمّ يفيض و يصل إلى الملائكة التي في الأرضين. ثمّ يحصل المقدّر في الوجود.

[٥٥.] فصّ

السبب إذا لم‌يكن سبباً ثمّ صار سبباً فلسببٍ صار سبباً حتّى ينتهي إلى مبدأ يترتّب عليه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها. فلن تجد في عالم الكون و الفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلّا عن سبب و يرتقى إلى مسبّب الأسباب.

و لايجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره؛ و يستند تلك الأسباب إلى الترتيب و الترتيب يستند إلى التقدير و التقدير يستند إلى القضاء و القضاء ينبعث عن الأمر و كلّ شيءٍ مقدّرٌ.

[٥٦.] فصّ

فإن ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء استكشف عن اختياره و هل هو حادث فيه بعد ما لم‌يكن أو غير حادث.

[١.] فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أوّل وجوده و يلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لاينفكّ عنه و

لزم القول بأنّ اختياره مقتضى فيه من غيره.

[٢.] و إن كان حادثاً و لكلّ حادثٍ مُحدِثٌ؛ فيكون اختياره عن سببٍ اقتضاه و مُحدِثٍ أحدثه؛ فإمّا أن يكون إيجاده بالاختيار؛ و هذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيارٍ فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره و ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره؛ فينتهي إلى الاختيار الأزليّ الذي أوجب ترتيبَ الكلّ في الخارج على ما هو عليه؛ فإنّه إن انتهى إلى اختيارٍ حادثٍ عاد الكلام من الرأس.

فتبيّن من هذا أنّ كلّ كائن من خير و شرّ يستند إلى أسباب منبعثة عن الإرادة الأزليّة.

[٥٧.] فصّ

كلّ إدراك فإمّا أن يكون لشيءٍ خاصٍّ كزيدٍ أو شيءٍ عامٍّ كالإنسان؛ و العامّ لايقع عليه رؤية و لايُصَكّ بحاسّةٍ. أمّا الشيء الخاصّ فإمّا أن يُدرَك وجودُه بالاستدلال أو بغير الاستدلال.

و اسم المشاهدة يقع على إدراك ما ثبت وجوده في ذاته الخاصّة بعينها من غير واسطة استدلال. فإنّ الاستدلال على الغائب؛ والغائب يُنال بالاستدلال؛ و ما لايُستدلّ عليه و يُحكم مع ذلك بإنّيّته بلاشكّ فليس بغائبٍ. فكلّ موجود ليس بغائبٍ فهو مشاهَد. فإدراك المشاهَد

هو المشاهدة؛ و المشاهدة إمّا بمباشرةٍ و ملاقاةٍ و إمّا من غير مباشرة؛ و هذا هو الرؤية.

و الحقّ الأوّل لايخفى عليه ذاته؛ و ليس ذلك بالاستدلال؛ فجائز على ذاته مشاهدةُ كماله من ذاته؛ فإذا تجلّى لغيره مغنياً عن الاستدلال و كان بلامباشرة و لا مماسّة كان مرئيّاً لذلك الغير حتّى لو جازت المباشرة ـ تعالى عنها ـ لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك؛ و إذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوّة هذا الإدراك في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم‌يبعد أن يكون تعالى مرئيّاً يوم القيامة من غير تشبيهٍ و لاتكييفٍ و لامسامتةٍ و لا محاذاةٍ ﴿تَعَالىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

تفسير قوله: «فلا لبس له؛ فهو صُراح؛ فهو ظاهر»: كلّ شيء يُخفى:

[۰.۱] إمّا لسقوط حاله في الوجود حتّى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف.

[۰.۲] و إمّا أن يكون لشدّة قوّته و عجز قوّة المدرك عنه و يكون حظّه من وجوده قويّاً مثل نور الشمس، بل قرص الشمس؛ فإنّ الإبصار إذا رمقته أنت حسيراً و خفي شكله عليها كثيراً.

[۰.۳] و إمّا أن يكون لسترٍ و الستر إمّا مباين كالحائط يحول بين البصر و بين ما ورائه و إمّا غير مباين و هو إمّا مخالط لحقيقة

الشـــيء و إمّـا مـلاصق غـير مـخالط المـخالط مـثل المـوضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية التي غشيته؛ فهي خـفيّة فـيها؛ و كـذلك لساير الأمور المحسوسة؛ فـالعقل يـحتاج إلى قشـرها عـنها حتّى يخلص؛ فإذا حصل له الخلاص وصل إلى حاقّ كُنهها و المـلاصق مثل الثوب للابسٍ و هو في حكم المبائن.

[٥٨.] فصّ

الملاصق و المبائن يخفيان، لتوقيفهما الإدراك عندهما؛ لأنّـهما أقرب إلى المدرك.

[٥٩.] فصّ

الموضوع يُخفى الحقيقة الجليّة، لما يتبع انفعالاته من اللـواحـق الغريبة، كالنطفة التي تكتسى صورة الإنسـانية؛ فـإذا كـانت كـبيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثّة حَسَن الصورة؛ و إن كانت يابسة قليلة كان بالضدّ؛ و كذلك يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة.

[٦٠.] فصّ

القُرب مكاني و معنوي؛ و الحقّ غير مكاني؛ فلايتصوّر فيه قُربٌ

و بُعدٌ مكانيٌ.

و المعنوي إمّا اتّصال من قِبَل الوجود و إمّا اتّصال من قِبَل المهيّة.

الأوّل الحقّ لايناسب شيئاً في المهيّة؛ فليس لشيءٍ إليه نسبة أقرب و أبعد في المهيّة؛ و اتّصال الوجود لايقتضي قُرباً أقرب من قُربه تعالى و كيف و هو مبدأ كلّ وجود و مُعطيه؟! و إن فعل بواسطةٍ فللواسطة واسطة و هو أقرب من الواسطة؛ فلاخفاء بالحقّ الأوّل من قِبَل ساترٍ ملاصقٍ أو مبائنٍ.

و قد تنزّه الحقّ الأوّل عن مخالطة الموضوع و تقدّس عن عوارض الموضوع و عن اللواحق الغريبة؛ فما به لبس في ذاته.

[٦١.] فصّ

لا وجود أكمل من وجوده؛ فلا خفاء به من نقص الوجود؛ فهو في ذاته ظهور؛ و لشدّة ظهوره باطن؛ و به يظهر كلّ ظاهر كالشمس يُظهِر كلّ خفيّ و يستبطن عنها لا عن خفاءٍ.

تفسير الفصّ الذي بعده لاكثرة في هويّة ذات الحقّ؛ و اختلاط له بالأشياء، بل تفرّد بلاغواشٍ و من هناك ظاهريته؛ و كلّ كثرة و اختلاط فهو بعد ذاته و ظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها؛

فهي من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته هي ظاهرة و هي بالحقيقة يظهر بذاتها؛ و من ظهورها يظهر كلّ شيء؛ فيظهر مرّة أُخرىٰ لكلّ شيء بكلّ شيء؛ و هو ظهور بالآيات؛ و بعد ظهوره بالذات و ظاهريته الثانية تتّصل بالكثرة و تنبعث من ظاهريته الأولىٰ التي هي الوحدة.

[۶۲.] فصّ

لايجوز أن يقال: إنّ الحقّ الأوّل يدرك الأُمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأُمور كما ندرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها و تأثيرها فينا؛ فتكون هي الأسباب لعالمية الحقّ، بل يجب أن يُعلم أنّه يدرك الأشياء من ذاته تقدّست؛ لأنّه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية؛ فلحظ من القدرة المقدور؛ فلحظ الكلّ؛ فيكون علمُه بذاته سببَ علمه بغيره؛ إذ يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه؛ فإنّ علم الحقّ الأوّل بطاعة العبد الذي قدّر طاعتَه سببٌ لعلمه بأنّه ينال رحمته؛ و علمه بأنّه ثواب غير منقطع سبب لعلمه بأنّ فلاناً إذا دخل الجنّة لميُعِده إلى النار؛ و لايوجب هذا قبليةً و بعديةً في الزمان، بل يوجب القبلية و البعدية التي بالذات.

و «قبل» يقال على وجوه خمسة:

[۱.] فيقال قبل بالزمان، كالشيخ قبل الصبيّ.

[۲.] و يقال قبل بالطبع؛ و هو الذي لايوجد الآخر دونه و هو يوجد دون الآخر، مثل الواحد للإثنين.

[۳.] و يقال قبل بالترتيب، كالصفّ الأوّل قبل الثاني إذا أخذت من جهة القبلة.

[۴.] و يقال قبل بالشرف، مثل أبي بكر قبل عمر.

[۵.] و يقال قبل بالذات و استحقاق الوجود، مثل إرادة اللّه تعالى و كون الشيء؛ فإنّهما يكونان معاً لايتأخّر كون الشيء عن إرادة اللّه تعالى في الزمان؛ لكنّه يتأخّر في حقيقة الذات؛ لأنّك تقول: «أراد اللّه؛ فكان الشيء» و لا تقول: «كان الشيء؛ فأراد اللّه.»

[۶۳.] فصّ

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته؛ و علمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته؛ و فيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية و بحسب مقابلة القوّة و القدرة الغير المتناهية؛ فلاكثرة في الذات، بل بعد الذات؛ فإنّ الصفة بعد الذات لا بزمانٍ، بل بترتّب الوجود؛ لكن لتلك الكثرة ترتيب ترتقي به إلى الذات يطول شرحه؛ و الترتيب يجمع الكثرةَ في نظام و النظام

وحدةٌ مّا؛ و إذا اعتبر الحقّ ذاتاً و صفاتاً كان كلّ في وحدة فإذن كان كلُّ كلٍّ متمثّلاً في قدرته و علمه؛ و منهما يحصل حقيقة الكلّ مُفرزة. ثمّ يكتسى الموادّ؛ فهو كلّ الكلّ من حيث صفاته؛ و قد اشتملت عليها أحدية ذاته.

تفسير الفصّ الذي بعده: إذا طابق القول و يقال «حقّ» للعقد و يقال «حقّ» للموجود الحاصل بالفعل و يقال «حقّ» للموجود الذي لاسبيل للبطلان إليه؛ و الأوّل تعالى حقّ من جهة الخبر عنه؛ حقّ من جهة الوجود؛ حقّ من جهة أنّه لاسبيل للبطلان إليه لكنّا إذا قلنا له: «إنّه حقّ» فلأنّه الواجب الذي لايخالطه بطلان و يجب وجود كلّ باطل:

ألا كلّ شيء ماخلا اللّه باطل

و هو باطن؛ لأنّه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك؛ فخفيّ.

و هو ظاهر من حيث إنّ الآثار تنسب إلى صفاته و تجب عن ذاته؛ فيصدق بها، مثل القدرة و العلم؛ يعنى أنّ في القدرة و العلم مساغاً وسعةً؛ فأمّا الذات فهي ممتنعة؛ فلايطّلع على حقيقة الذات؛ فهو باطن باعتبارنا؛ و ذلك لامن جهة؛ و ظاهر باعتباره و من جهته.

إنّك إذا اكتسبتَ ظلّاً من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمانية؛ فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لايدرك؛ فالتذذت بأن تدرك أن لايدرك؛ فلذلك عليك أن تأخذ من

بطونه إلى ظهوره؛ فيظهر لك عالم الأعلىٰ و عالم الربوبية عن الأُفق الأسفل و عالم البشرية.

[۶۴.] فصّ

الحدّ يؤلّف من جنس و فصل، كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق»؛ فيكون الحيوان جنساً و الناطق فصلاً.

[۶۵.] فصّ

الموضوع هو الشيء الحامل للصفات و الأحوال المختلفة، مثل الماء للجمود و الغليان، و الخشب للكرسيّة و البابيّة، و الثوب للسواد و البياض.

[۶۶.] فصّ

هو أوّل من جهة أنّه منه يصدر عنه كلّ وجود لغيره؛ و هو أوّل من جهة أنّه أولىٰ بالوجود؛ و هو أوّل من جهة أنّ كلّ زماني ينسب إليه تعالى بكونٍ فقد وُجِد زمانٌ لم يوجد معه ذلك الشيء و وجد معه لا فيه.

هو أوّل؛ لأنّه إذا اعتبر كلّ شيء كان فيه أوّلاً أثره و ثانياً قبوله

لابالزمان.

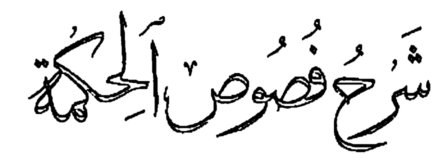
هو آخر؛ لأنّ الأشياء إذا نُسبت إليها أسـبابها و مـباديها وقـف عنده تعالى المنسوب هو آخر؛ لأنّه الغاية الحـقيقية فـي كـلّ طـلبٍ؛ فالغاية مثل السعادة في قولك: «لِمَ شربتَ الماء؟»؛ فتقول: «ليـتغيّر المزاج»؛ فـيقال: «لِـمَ أردت أن تـتغيّر المـزاج؟»؛ فـتقول: «للـصحّة»؛ فيقال: «لِمَ طلبت الصحّة؟»؛ فتقول: «للسعادة و الخير». ثـمّ لايـورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه؛ لأنّ السعادة و الخير. يُـطلب لذاتـه لالغيره.

فالحقّ الأوّل يُقبِل له كلّ شيء و يتشوّقه طـبعاً و إرادةً بـحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجـملة و بكـلامٍ طويلٍ؛ فهو المعشوق الأوّل الحقيقي؛ فلذلك هو آخر كلّ غاية؛ أوّل في الفكرة، آخر في الحصول.

هو آخر من جهة أنّ كلّ زماني يوجَد زمانٌ يتأخّر عنه، و لايوجَد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ.

هو طالب الكلّ إلى النيل منه و الوصول إليه بحسبه.

هو غالب على إعدام العدم و على سـلب المـهيّات مـا يسـتحقّها بنفسها من البطلان و ﴿كُلُّ شَيءٍ هٰالِكٌ إلّا وَجْهه﴾؛ و له الحمد على ما هدانا من سبيله؛ فأولانا من تفضيله.



للسيد اسماعيل الحسيني الشنب غازاني

(٨٥٠-٩١٩هـ.ق)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[مقدّمة الشارح]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي أنشأ هويّات المهيّات بالقضاء السابق عـلى القـدر؛ و أبدع جواهر العقول و نفوس القُوىٰ بسابق أمره كلمحٍ بـالبصر. أحكـم نظام العالم بباهر حكمته على أبلغ وجه و أحسن صور؛ و أحاط علمه بكلّيات الأُمور و جزئياتها من المعاني و الصور.

و الصلوة على نبيّنا محمّد أفضل من أُوتي الحكم من البشـر و آله المشفّع في المحشر[1] صلوةً تامّةً ما توارد عـلى الهـيولىٰ الأعـراض و الصور.

و بعد، فلمّا شهدت العقولُ السليمةُ و الطباعُ المستقيمةُ بأنّ للـعلوم شرفاً و جلالاً، و أُبّهة و جمالاً خصوصاً للعلم المسمّىٰ بالحكمة النظرية،

---

١. س، ط: ـ و آله المشفّع فى المحشر.

المتشرّف بتحصيلها القوّة البشرية، الكامل لمعرفة الحقائق الخارجية[1]، المبتدئة من بدايتها و انتظام سلسلة أسباب الأعيان المنتهية إلى غايتها، وجب على كلّ عاقل أن يطلبه و يحصّله حتّى يستعدّ بالسعادة القصوىٰ الأُخروية. من حصّله فقد اغتنم بالسعادة و من ضيّعه فقد خسر الدنيا و الآخرة؛ و كانت[2] الرسالة المنسوبة إلى قدوة الحكماء المتألّهين، قُرّة عيون أعيان المحقّقين، الفيلسوف الذي لاتسمح بمثله[3] الأعصار في بيان المعاني و لايأتي بقرينه الفلك الدوّار في إبانة المباني، الذي أسّس القواعد إلى أن لُقّب بالمعلّم الثاني، الشيخ الأجلّ، أبي[4] نصر الفارابي ـ شكر اللّه سعيه و أرضاه، و جعل أعلىٰ الفراديس مُنقلبه و مَثواه ـ كتاباً فيه شفاء من أمراض الجهالات، و نجاة من أسقام الخيالات، حاوياً لجواهر كلّها كالفصوص، محتوياً على كلماتٍ تجري مجرى النصوص، شاملاً لمباحث جليلة متعالية أن ينالها التفحّص الفكري و مطالب نبيلة عالية يجب في إصابتها الحدس القويّ، تحيّرت العقول في عويصاته و عجزت الأفهام عن حلّ[5] مشكلاته، كنوز معانيه في صخور عباراته مخزونة و رموز حقائقه في دقائق إشارته مبطونة. ما حلّ إلى الآن بنانُ[6] البيان عُقَد معضلاته و ما فتحتْ أيدي الأفكار بعدُ أبوابَ مغلقاته.

---

۱. س: الخارجة.
۲. ش: كاتب.
۳. ش: لمثله؛ هامش «ش»: بمثله.
۴. س، ش: أبو.
۵. س، ش: ـ حلّ.
۶. ط: ببنان.

فعرائس نكاته في خيام الاحتجاب مقصورة و لطائف معانيه تحت حجب الألفاظ مستورة.

فأُمِرت أن أكشف عن وجوه مخدّراته نقابها و أميط عن حسان خرائده حجابها. فشرحتُه بحمد اللّه سبحانه شرحاً ينشر مطويّات رموزه و يُظهر مخفيّات كنوزه. يهدي إلى سواء السبيل و يخلوعن الاختصار و التطويل؛ و ضمّنتُه جميعَ ما يحتاج إليه من تبيين ما فيه أو له و عليه؛ و أوردتُ ما أدّىٰ إليه نظري القاصر أو سنح لخاطري الفاتر؛ و جنحتُ في حلّ بعضها للنقل من الفحول كما يقال مخافَة جحود الذين عرفوا الحقّ بالرجال؛ و التزمتُ إيراد[۱] ألفاظه ممزوجاً بما سنح لي من الزوائد تسهيلاً للأمر علي الناظر و تكثيراً للفوائد.

و أرجو من أعيان الأذكياء[۲] أن ينظروا فيه بعين الرضاء و أن لايبادروا إلي إنكار ما فيه قبل حقّ النظر فيه و استكشافه.

فلمّا قوّمتُ بنيانه، رأيتُ أن أُشيّد عنوانه باسم مَن سما[۳] بمنزلته[۴] فوق السماء و رسمِ مَن علا[۵] بمرتبته أعلام الهدىٰ؛ أعني رفيع حضرة مَن شرح اللّه صدره للإسلام، و أوضح طويّته بأنوار أسرار الوحي و الإلهام، و آتاه الحكمة و الحكم صبيّاً، و أعطاه الملك و الدين صفيّاً[۶]، و

---

۱. س: أراد. ۲. س، ط: الازكياء. ۳. س: سماء؛ ط: سمت.
۴. س، ش: منزلته. ۵. ط: علت. ۶. ط: صغيراً.

محّضه عن سوء الخلق و الإثم، و زاده بسطة في العلم و الجسم، نصب رايات الشريعة بيُمن تقويته، و نضر[1] رياض الحكمة بحُسن تربيته، إجمال الكمال و تفصيله، جمال الجلال و تفضيله، سلطان المشارق و المغارب، برهان المطالب و المآرب، فيّاض سحاب[2] اللطف على الخلائق، وهّاب عظام النِّعَم و الدقائق.

له هِمَم لامنتهى لكبارها و همّته[3] الصغرىٰ أجلّ من الدهر

الغازي في سبيل اللّه، المجازي لمن اتّخذ إلهه هواه، ظلّ اللّه على العالمين، غياث الحقّ و السلطنة و الدين، الواثق باللّه الملك المستعان، أبوالمظفّر سلطان يعقوب بهادر خان، لا زال ناصراً لعباد اللّه و حافظاً لبلاد اللّه. اللّهمّ! شرّف صدره بمراعاة قلوب المساكين، و نوّر قلبه بنور المعرفة و الصدق و اليقين، و خلّد ظلال معدلته بكلامك القديم. ربّنا تقبّل منّا إنّك أنت السميع العليم.

و ها أنا أشرع في المرام و أقول مستعيناً بالحكيم العلّام: الحكيم بالحقيقة هوالحقّ الأوّل الواجب بالذات؛ إذ هو كامل المعرفة بذاته؛ و الحكمة عند المحقّقين تقع على العلم التامّ؛ و كلّ ما سوىٰ الواجب الوجود[4] ففي إدراكه نقصان بالنسبة إلى علمه تعالى؛ فلا حكيم

---

۱. س: نظر. ۲. س، ط: سجال. ۳. س: همه.
۴. ط: واجب الوجود.

حقيقةٌ إلّا هو.

و أمّا الحكيم في العرف فهو مَن عنده علم الحكمة الذي هو معرفة أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية؛ يعني أنّه علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجهٍ تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لايتصوّر فيه التغيّر بتبدّل الأديان و الأوضاع بمقدارٍ[1] تفي به الطاقة الإنسانية.

و بالجملة: أنّ ذلك العلم لايلزم أن يكون بجميع أحوال جميع الأعيان على وجهٍ يطابق الواقع حتّى يلزم انتفاؤه وعدم تحقّقه لأحدٍ، بل يجب أن يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الإنسانية؛ و لمّا كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم و الموجودات الخارجية تنقسم إلى ما يكون وجوده بقدرتنا و اختيارنا و إلى ما لايكون كذلك لاجرم انقسمت الحكمة أيضاً إلى قسمين:

أحدهما: العلم بأحوال الموجودات التي لقدرتنا و اختيارنا تأثير في وجودها؛ و تسمّىٰ حكمة عملية.

ثانيهما: العلم بأحوال[2] الموجودات[3] التي لايكون لقدرتنا تأثير فيها؛ و تسمّى حكمة نظرية؛ و هي على ثلاثة أقسام؛ لأنّ ما لايتعلّق[4]

---

١. س: لمقدار. ٢. س: ـ بأحوال. ٣. س: بالموجودات.
٤. ط: يتعلق.

بقدرتنا إمّا أن لاتكون مخالطة المادّة شرطاً لوجوده أو تكون؛ و حينئذٍ إمّا أن لاتكون تلك المخالطة شرطاً لتعقّله أو تكون.[١]

الأوّل: هو العلم الإلهي؛ و هو العلم الأعلىٰ.

و الثاني: هو الرياضي؛ و هو العلم الأوسط.

و الثالث: هو الطبيعي؛ و هو العلم الأسفل.

هذا؛ و فيه نظر؛ لأنّه قد يبحث في العلم الأعلىٰ عن أُمور تكون مخالطة المادّة شرطاً لوجودها كالحركة[٢] و السكون و الكمّيات و الكيفيات؛ و لأنّه قد يبحث في علم الهيئة الذي هو العلم الأوسط عن كُروية[٣] الأفلاك و العناصر؛ فيجب أن لاتكون تلك المخالطة شرطاً لتعقّلها على ما يقتضيه التقسيم[٤]؛ فيلزم[٥] أن لايبحث عنها في العلم الأسفل؛ لأنّ المبحوث عنه فيه يجب أن تكون المخالطة شرطاً لتعقّله و قد بحث[٦] عنها فيه، كما لايخفىٰ.

و يمكن أن يجاب عنه أمّا عن الأوّل فبأن نقول: إنّ ما يجب أن لاتكون المخالطة شرطاً لوجوده هو محمولات ذلك العلم لاموضوعاته؛ لأنّ منها ما هو بريء عن المادّة و علائقها مطلقاً كالواجب تعالى و الملأ الأعلىٰ؛ و منها ما هو يخالط المادّة مخالطةً[٧]

---

١. س، ش: + و. ٢. ش: مثل الحركة. ٣. ش: كريّة.
٤. ش: ـ التقسيم. ٥. ش: فلزم. ۶. س: يبحث.
٧. ش: فخالطه.

السبب المقوِّم كالصورة؛ و منها ما يوجد في المادّة و في غيرها كالعلّية و الوحدة؛ و منها ما يتوقّف وجودها على المادّة كالحركة و السكون و الكمّيات و الكيفيات؛ لكن[1] ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد من المادّة، بل نحو الوجود الذي لها؛ أي وجودها أيّ قسمٍ من أقسام الوجود من الوجود الجوهري أو العرضي؛ و لاشكّ أنّ نحو وجودها الذي أثبت لها في هذا العلم ـ و هو الوجود الخارجي العرضي ـ لايتوقّف على المادّة؛ فالأحوال[2] التي يبحث عنها في هذا العلم يجب أن لاتكون مستفادة من المادّة؛ و أمّا الموضوعات فيجوز أن تكون مستفادة منها و أن لاتكون.

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون الموضوع محتاجاً إلى المادّة و المحمول لايكون محتاجاً إليها مع أنّه يجب أن يكون مساوياً له؟!

قلنا: لايجب مساواته له، بل يجوز أن يكون أعمّ منه لكن بحيث لايتجاوز عن موضوع العلم، كما في قولنا: «الصلوة واجبة»؛ فإنّ الوجوب أعمّ،[3] لتناوله الزكوة و الحجّ و غيرهما لكن لايتجاوز عن فعل المكلّف الذي هو موضوع علم الفقه.

و أمّا عن الثاني فبأن نقول: لانسلّم أنّ علم الهيئة المجسّمة من العلوم الرياضية، بل هو من العلوم الطبيعية كالطبّ؛ لأنّ الطبيعي لاينظر إلّا في

---

١. ط: و.   ٢. ش: في الأحوال.   ٣. ط: + من الصلوة.

الأحوال التي هي[١] من جهه المادّة، و الطبّ و الهيئة المجسّمة ينظران في الأحوال التي لأجل المادّة أيضاً لكن باعتبار خصوصيةٍ هي الصحّة و المرض أو[٢] التشكّل أو غير ذلك؛ فلاينفكّان عن تعقّل المادّة بخلاف العلوم الرياضية؛ فإنّها تبحث عن أحوال الخطوط و السطوح و غيرهما التي يمكن تعقّلها من غير تعقّل المادّة؛ فإنّ العقل يمكنه أن يتعقّل المقدار بدون المادّة؛ كيف لا و قد ذهب أفلاطون إلى أنّ البُعد موجود في الخارج مجرّداً عن المادّة؟! فالعقل يحتاج إلى استقصاء في النظر و التأمّل حتّى ينكشف له أنّ المقدار لايوجد في الخارج إلّا في مادّة؛ فكيف يستلزمه في التعقّل؟!

و الحكمة العملية أيضاً ثلاثة أقسام؛ لأنّه:

[١.] إمّا أن يكون متعلّقاً بما يختصّ بشخصٍ واحدٍ و يصلح حاله به، كالعلم بمحاسن الأخلاق و رذائل الأوصاف؛ فهو علم الأخلاق و فائدته تحلية النفس بالفضائل و تخليتها عن الرذائل.

[٢.] و إمّا أن يكون متعلّقاً بما يصلح به حال الشخص مع أهل منزله؛ فهو علم تدبير المنزل؛ و غايته انتظام المصلحة التي بين الزوج و زوجته و الولد و والده و العبد و مالكه.

[٣.] أو يكون متعلّقاً بما تصلح به الأمور المتعلّقة بأهل المدينة و

---

١. ش: ـ هي. ٢. س، ط: و.

ينتظم به حالهم؛ فهو الحكمة المدنية؛ و حكمها أن يتعاون الناس على ما يتعلّق به مصالح الأبدان و كيفية بقاء نوع الإنسان؛ و قد يقسّم هذا القسم إلى مايتعلّق بالنبوّة و الشريعة /1/و يسمّىٰ علم النواميس؛ /2/و إلى ما يتعلّق بالملك و السلطنة و يسمّىٰ علم السياسة.

هذه جملة أقسام الحكمة التي من يؤتيها فقد أُوتي خيراًكثيراً.

قيل: إنّ الحكمة العملية مركّبة من العلم و العمل؛ فإنّ كمال الإنسان لايتحصّل بمجرّد العلم؛ و لذلك قيل: «الحكمة خروج الإنسان إلى كماله الممكن في جانبَي العلم و العمل.»

يرد عليه أنّه لايلزم من عدم تحصّل كمال الإنسان بمجرّد العلم تركّبُ الحكمة العملية من العلم و العمل؛ و إنّما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الإنسان في علم الحكمة؛ و ليس كذلك، بل الحقّ أنّ الحكمة بقسمَيها النظرية و العملية من جملة العلوم التي هي[1] من كمال القوّة النظرية لكنّ الإدراكات التي في قسمها الأخير ليست مقصودة بذواتها، بل ليتوسّل بها إلى استكمال القوّة العملية بالأخلاق المرضية و الصفات الحميدة.

و أمّا قولهم: «الحكمة خروج النفس» ـ إلى آخره ـ فليس تعريفاً لعلم الحكمة، بل هو تعريف[2] لنفسها، كما صرّح به هذا القائل[3] أيضاً؛ و الكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة.

---

١. س: ـ هي. ٢. س: ـ هو تعريف. ٣. س: + قدّس سرّه.

و اعلم أنّ النزاع في «أنّ الوجود هل هو زائد على المهيّات[1] أم لا» ينبغي أن يكون في حيثية الوجود التي هي المسمّاة بالوجودات الخارجية التي بها تتّحد المهيّة بمفهوم الموجود؛ و هي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمّىٰ بالفارسية بـ«هستى» و «بودن» لا في نفس هذا المفهوم؛ لأنّ التشكّك[2] في كونه زائداً مستبعد[3] ممّن هو في مرتبة التحصيل؛ فكيف بالفحول من العقلاء؟! فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الواجب أرادوا[4] أنّ الأمر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدّست؛ يعنى أنّ ذاته تعالى بذاته لابسبب انضمام أمرٍ آخرَ إليها مصدر للآثار الخارجية بخلاف الممكنات؛ فإنّها ليست بذواتها كذلك، بل بسبب ضميمةٍ باعتبارها ينسب إلى الفاعل؛ فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما أنّه زائد على الممكنات.

قال الشيخ في تعليقاته: «الوجود في كلّ ما سواه غير داخل في مهيّته، بل طارٍ عليها من خارج و لايكون من لوازمه؛ فذاته هو الواجبية أو الوجود بالفعل /3/ لا الوجود مطلقاً، بل ذلك من لوازمه.[5]» /4/

---

۱. ط: المهيّة. ۲. ط: الشكّ.

۳. س: مستبعدعه؛ ش: مستعد؛ هامش «ش»: مستبعد. ۴. ط: + به.

۵. ج: ـ بسم‌الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى أنشأ... لوازمه.

[مقدّمة المؤلّف]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

<الأمور التي قبلنا> يعنى أنّ[1] الموجودات التي تقرب منّا <لكلّ> واحد <منها مهيّة> لها مرتبة المعروضية بالقياس إلى الوجود <و هويّة> و هي تطلق على الحقيقة الجزئية و على الوجود الخارجي أيضاً لكنّ المراد بها هيهنا الوجود <و ليست مهيّته> عين <هويّته و لاداخلة في هويّته؛ و لو كانت مهيّة الإنسان> مثلاً عين <هويّته لكان تصوّرك مهيّةَ الإنسان تصوّراً لهويّته[2]؛> لأنّ اتّحاد المعلوم يستلزم اتّحاد العلم. <فكنتَ إذا تصوّرتَ ما الإنسان> أي مهيّته <تصوّرتَ هو الإنسان> أي هويّته؛ <فعلمتَ وجوده.>

---

١. ط: ـ أنّ.
٢. ش: لهويه.

و ملخّصه: أنّ مهيّة الإنسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالإنسان هو العلم بوجوده و ليس كذلك؛ إذ كثيراً مّا نتصوّر الإنسان و لايخطر ببالنا معنى الوجود و حيثيته. أمّا الوجود الخارجي فظاهر و أمّا الوجود العقلي فلأنّ تعقّل الإنسان لايستلزم تعقّل تعقّلِه.

فإن قيل: لانسلّم أنّ تعقّل المهيّة ينفكّ عن وجودها؛ فإنّ تعقّل المهيّة هو بعينه[۱] تعقّل الوجود.

قلنا: لو كان كذلك لكُنّا لانشكّ في كونها موجودة عند حصولها في العقل؛ و ليس كذلك؛ لأنّا نتعقّل كثيراً من المهيّات و نشكّ في وجوداتها.

<و> أيضاً لو كانت[۲] المهيّة عين الهويّة <لكان كلّ تصوّرٍ للمهيّة يستدعي تصديقاً> بوجودها[۳]؛ لأنّ تصوّر المهيّة على هذا التقدير هو بعينه تصوّر الوجود؛ فكما[۴] أنّ تصوّر العقل مثلاً يكفي في العلم بأنّه عقلٌ من غير استعانةٍ بشيءٍ؛ إذ ثبوت الشيء لنفسه بيّنٌ، كذلك يلزم أن يكفي[۵] في العلم بكونه موجوداً؛ لأنّه عينه على هذا الفرض و ليس كذلك؛ إذ قد يحتاج العلم به إلى براهين كثيرة المقدّمات.

و لم يبيّن[۶] استحالة كون المهيّة داخلة في الهويّة مع أنّ الدعوىٰ شاملة لها أيضاً اكتفاءً بالبيان الذي سيذكره في استحالة كون الهويّة

---

۱. ش: نفسه؛ هامش «ش»: بعينه. ۲. ج، ش: كان.
۳. ج: لوجودها. ۴. ح: و كما. ۵. س: ـ في العلم بأنّه عقل يكفي.
۶. ش: لم يتبيّن.

داخلة فيها؛ لأنّه يجري فيها بعينه[١].

و الدليلان المذكوران إنّما يتمّان إذا كانت المهيّة متصوّرة بكُنهها.

أمّا الدليل الأوّل: فلأنّه إذا[٢] كانت متصوّرة لابكُنهها جاز أن يكون العلم بالمهيّة بالوجه هو العلم بالوجود كذلك؛ و عدم خطور الوجود في العقل بالوجه عند تصوّرنا المهيّة بالوجه ممنوع.

و أمّا الدليل الثاني: فلأنّه لو لم تكن المهيّة متصوّرة بكُنهها جاز أن يكون الوجود عينها و مع ذلك يمكن أن لاتصدّق بوجودها[٣]؛ لأنّه غير معلوم لنا بخصوصه؛ فإنّ تصوّر الإنسان بوجه الضحك من غير أن يعلم خصوصية ذات الإنسان لايستلزم العلم بأنّه إنسان ضرورةً.

<ولا> يمكن أيضاً أن تكون <الهويّة داخلة في مهيّة هذه الأشياء و إلّا لكان> الوجود <مقوِّماً لايستكمل تصوّر المهيّة دونه> و ليس كذلك؛ إذ المهيّات المعقولة يتمّ تصوّراتها بدون الوجود و اعتباره؛ فلايكون جزئاً لشيءٍ منها.

فإن قيل: المقصود أنّ الوجود خارج عن جميع المهيّات الممكنة؛ /5/ و ما ذكرتم في بيانه لو تمّ لدلّ /6/ على أنّ الوجود زائد على المهيّات المتصوّرة؛ فلاينطبق الدليل على الدعوىٰ.

قلتُ: لاشكّ أنّ المهيّات الممكنة تستند إلى فاعلها من حيث إنّها

---

١. ج: نفسه. ٢. س: لو. ٣. ج: لوجودها.

موجودة لا من حيث هي؛ فإنّ الإنسان من حيث إنّه موجود مستند إلى الفاعل لا من حيث إنّه إنسان. فبالفاعل يرتبط الوجود بها و تتحقّق نسبته إليها؛ و ظاهر أنّ انتساب المهيّات إلى الفاعل على وُتَيرةٍ واحدةٍ لا يختلف باختلافها و كذلك نسبة الوجود إليها؛ فإذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكلّ.

<و> أيضاً: لو كان الوجود داخلاً في المهيّة <يستحيل رفعُه عن المهيّة توهّماً> أي لما أمكن أن يتوهّم رفعُ الوجودِ مع بقاء المهيّة كالواحد للإثنين؛ إذ لا يمكن أن يتوهّم ارتفاع الواحد مع بقاء مهيّة الإثنين و ليس كذلك؛ و قد بيّن[1] ذلك بأنّ[2] ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكلّ لا أنّه ارتفاع آخر؛ و من المستحيل أن يتصوّر انفكاك الشيء عن نفسه.

و فيه نظر؛ لأنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول؛ و لاشكّ أنّ الجزء علّة لوجود الكلّ؛ فيكون عدمه علّة لعدمه.[3]

و أيضاً: العقل الصريح يحكم بصحّة قولنا: «عُدِم الجزء فعُدِم الكلّ»؛ فيكون بينهما[4] تقدّم و تأخّر ذاتي على أنّ الكلّ كالإثنين إذا وجد يكون هناك موجودات ثلاثة متغائرة بالذات قطعاً: الكلّ من حيث هو كلّ و كلّ واحد من الوحدتَين؛ فإذا انتفي واحد من تينك[5] الوحدتَين

---

١. ش: تبين؛ هامش «ش»: يُبَيَّن.
٢. ط: أنّ.
٣. س، ش: + لاعينه.
۴. ج: عليهما.
۵. ش: تلك؛ هامش «ش»: تينك.

انتفي موجودان من تلك الموجودات الثلاثة و هما الكلّ من حيث هو كلّ و واحد من جزئيه؛ فهناك عدمان و معدومان متغائران[١] بالذات. فلايكون أحدهما هو الآخر، بل السرّ فيه أنّ الجزء علّة لتحصيل ذات الكلّ من حيث هو و به قوام الكلّ؛ أعني أنّه داخل في ذاته؛ و من المستحيل أن يتوهّم بقاء مهيّة الكلّ بدون ما لاتتحصّل تلك المهيّة و لاتتقوّم من حيث هو إلّا به بخلاف العلل الأُخر و اللوازم؛ إذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي، بل هي إنّما تكون خارجة عنها؛ فيصحّ أن يتوهّم انتفاؤها مع بقاء الذات.

<و> أيضاً لو كان الوجود جزئاً من المهيّة <لكان قياسُ الهويّة من الإنسان> مثلاً <قياسَ الجسمية و الحيوانية و كان> الشأن و الأمر <كما أنّ مَن يفهم الإنسان إنساناً> بأن يتصوّره بكُنهه و ذاته لابشيءٍ آخرَ <لايشكّ في أنّه جسم أو حيوان؛ إذا فهم الجسم أو الحيوان؛> لأنّ ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ضروري عند إخطار الذاتي في العقل <كذلك> يجب أن <لايشكّ> مَن يفهم ذات الإنسان <في أنّه موجود و ليس كذلك، بل يشكّ ما لم يقم حسّ أو دليل؛> فلايكون الوجود جزئاً من الإنسان.

تلخيص هذا الدليل أنّ الوجود لو كان جزئاً من المهيّة لوجب أن

---

١. ج، ش: مغايران؛ هامش «ش»: متغايران.

يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصوّرها و ليس كذلك.

و في الأدلّة المذكورة في نفي كون الوجود جزئاً من المهيّة[۱] نظر[۲]:

أمّا الأوّل: فبأن نقول: إن أُريد بقوله: «لايستكمل تصوّرها» أنّها لاتحصل بكُنهها في العقل بدون الوجود، فنفي التالي ممنوع؛ و إن أُريد[۳] أنّها لاتحصل مطلقاً في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة.

و أمّا الثاني: فلأنّه إن أُريد بقوله: «يستحيل رفعه» ـ إلى آخره ـ[۴] أنّه يمتنع توهّم ارتفاعه حين يلاحظ[۵] المهيّة بالكُنه فنفي التالي ممنوع؛ و إن أُريد أنّه يمتنع توهّم ارتفاعه مطلقاً ـ سواء كانت تحصل بالكُنه أو بالوجه ـ فالملازمة غير مسلّمة؛ لأنّه يجوز أن لايتصوّر المهيّة حينئذٍ[۶] على وجهٍ يكون الوجود ملحوظاً فيها بالذاتية؛ فيمكن للعقل أن يتوهّم رفعه؛ إذ منشأ استحالة هذا التوهّم كونه ملحوظاً بالجزئية.

و أمّا الثالث: فلأنّه إنّما يتمّ ان لو كانت المهيّة متصوّرة بكُنهها؛ إذ لو لم تكن كذلك جاز أن يحصل لنا الشكّ حينئذٍ[۷] في كونها موجودة؛ لأنّها إذا لم تكن متعقّلة[۸] بكُنهها جاز أن تكون ذاتياتها مجهولة فضلاً عن التصديق بثبوتها لها. أ لاترىٰ أنّ النفس لمّا كانت متصوّرة باعتبار تدبير البدن تعرّضوا لإثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم أنّ الجوهر جنس لها؟!

---

۱. ط: جزئاً للمهية. ۲. س: ـ نظر. ۳. ط: + به.
۴. ج: ـ إلى آخره. ۵. ج: ملاحظة. ۶. ج: ـ حينئذٍ.
۷. ج: ـ حينئذٍ. ۸. س: متعلقه.

<فالوجود و الهويّة لما يلينا[١] من الموجودات ليس من جملة المقوّمات> متفرّع على الأدلّة التي ذكرت لنفي الجزئية؛ و إذا[٢] لم‌يكن من جملة المقوّمات و قد بيّن أنّه ليس عيناً لها؛ <فهو من العوارض؛> لأنّ كونه غير مبائن لها و عدم كونه معروضاً لها ظاهر.

فإن قيل: لايمكن أن يكون الوجود من العوارض؛ لأنّ ثبوت العارض للمعروض فرعُ ثبوتِ المعروض إن ذهناً فذهناً و إن خارجاً فخارجاً؛ فذلك الثبوت المتقدّم إن كان هو الثبوت المتأخّر يلزم توقّفُ الشيءِ على نفسه؛ و إن كان غيره ننقل الكلام إليه و يلزم التسلسل.

قلنا: إنّ عروض الوجود للمهيّة و زيادته عليها في نظر العقل و اعتباره بمعنى أنّه يمكن للعقل أن يلاحظها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود و العدم ـ سواء كان ذهنياً أو خارجياً ـ و إن كانت لاتنفكّ عن الوجود في العقل و ينسب إليها الوجود فيجده زائداً عليها عارضاً لها و يجد المهيّة قابلة له؛ و هذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه و إلاّ يلزم المحال المذكور.

و إذا ثبت أنّ الوجود من العوارض[٣] فلايمكن أن يكون من العوارض المفارقة، بل هو[٤] من العوارض[٥] <اللازمة.> لأنّه يمتنع

---

١. ش: بيّنّا. ٢. س: إذ. ٣. ط: + فلابدّ أن يكون.
٤. س، ش: ـ فلايمكن... هو. ٥. ش، ط: ـ من العوارض.

بديهةً بقاء المهيّة بدون الوجود؛ فكلّما انتفى الوجـود لم تـبق المـهيّة؛ فيكون لازماً.

لايقال: فحينئذٍ يلزم تقدّمُ الوجودِ على المهيّة؛ لأنّ ما ذكرتم يقتضي أن يكون كونها مهيّة[۱] بسبب الوجود و ليس كذلك؛ إذ الوجود عارض لها.

لأنّا نقول: لايلزم ممّا ذكرتم[۲] تقدّمُ الوجودِ عليها غايته أنّه يلزم منه استلزامُ كون المهيّة مهيّة للوجود[۳] و لامحذور فيه، بل نقول: إنّ الحـقّ الصريح الذي لايحوم حوله شائبة الريب أنّ الوجود و المهيّة متلازمان لايتقدّم أحدهما على الآخر ذاتاً و زماناً. أمّا أنّه ليس بـينهما تـقدّم و تأخّر زماني فظاهر لاسترة به؛ و أمّا أنّه ليس بينهما تقدّم و تأخّر ذاتي فلأنّه لو كان بينهما تقدّم و تأخّر ذاتي فـلايخلو إمّـا أن تكـون المـهيّة متقدّمة على الوجود أو يكون الوجود متقدّماً[۴] عليها.

لاجائز أن تكون المهيّة متقدّمة عـليه /7/ بـالذات و إلّا لوجب أن يصحّ قولنا: «صار الإنسان إنساناً فوجد.» إذ التقدّم الذاتي بين الشيئين مصحّح لدخول الفاء على المتأخّر المحتاج و ليس كذلك؛ لأنّ اعـتبار كونه متقدّماً[5] يسلب عنه جميع المفهومات.

---

۱. ش: فاعليه؛ هامش «ش»: ماهية. ۲. ش: ذكرنا.
۳. ج: الوجود. ۴. ج، س: مقدماً. ۵. ج، س، ش: مقدما.

و لا جائز أيضاً[١] أن يكون الوجود مقدّماً عليه؛ لأنّه لو كان مـقدّماً عليه فلايخلو إمّا أن يكون باعتبار وجوده في نفسه أو بـاعتبار ثـبوته للمهيّة. لايجوز[٢] أن يكون باعتبار وجوده في نفسه و إلّا لزم أن يوجد الوجود أوّلاً في حدّ ذاته ثمّ يصير الإنسان إنسـاناً؛ و هـو بـاطل؛ لأنّ الوجود إذا صار موجوداً في نفسه لم‌يمكن أن يكون جوهراً لأنّـه أمـر إضافي، بل عرضاً[٣]؛ فيمتنع أن يصير وصفاً للإنسـان مـرتبطاً بـه؛ لأنّ ثبوت الصفة الموجودة في حدّ نفسها للـموصوف فـرعٌ عـلى ثـبوت موصوفها بديهةً[٤]. فالموصوف إن كان ثابتاً بهذا الثبوت يـلزم الدور؛ و إن كان ثابتاً بغيره[٥] ننقل الكلام إليه و يلزم التسلسل؛ و لايمكن أيـضاً أن يكون تقدّمه على المـهيّة بـاعتبار ثـبوته[٦] للـمهيّة و إلّا لزم صـحّة قولنا: «وجد الإنسان فصار إنساناً» و هـو بـاطل؛ لأنّ قـولنا: «وجـد الإنسان» يقتضي أن يكون الإنسان إنساناً و موجوداً، و قولنا: «فـصار إنساناً» يقتضي أن لايكون إنساناً في تلك المرتبة؛ فيتناقضان.

لايقال: تقدّمُ الوجودِ على المهيّة في الاعتبار بمعنى أنّ العقل يعتبر الوجود أوّلاً و المهيّة ثانياً بأن يحكم بـأنّه وجـد فـصار إنسـاناً لا أنّـه وجد الإنسان فصار إنساناً حـتّى يـتناقض، كـما يـقال: «إنّ[٧] الجسـم

---

١. ج: ـ أيضاً. ٢. ط: لاجائز. ٣. ج: عرض.
٤. ط: بداهة. ٥. س: لغيره. ٦. س: بثبوته.
٧. ش: ـ إنّ.

النامي بشرط الحسّاس يصير حيواناً.» /8/

لأنّا نقول: الوجود لايتصوّر إلّا عارضاً مرتبطاً بغيره؛ فلايمكن للعقل أن يعتبره قبل اعتبار معروضه؛ فلو لم‌يتقدّم[۱] على الوجود فلا أقلّ من أن يكون معه. على أنّ قولكم: «وجد» يقتضي ارتباطَ الوجود بغيره؛ فذلك الغير إن كان إنساناً عاد المحذور؛ و إن كان غيره فإمّا أن يكون مبهماً[۲] يصير بضميمة الوجود معيّناً أو يكون معيّناً.[۳]

فإن كان الأوّل يلزم أن يتغيّر الشيء في ذاته بسبب أمرٍ خارجٍ عنه عارضٍ له؛ و هو باطل؛ لأنّ ذلك التغيّر لايمكن إلّا من أمرٍ داخل كالفصل بالقياس إلى الجنس؛ فإنّ الحيوان إذا أُخذ من حيث هو مبهم و اعتبر الناطق فيه صار نوعاً معيّناً هو الإنسان؛ فكونه إنساناً إنّما يكون بالفصل الذي هو داخل لابالوجود الذي بيّنا أنّه زائد.

و إن كان الثاني يلزم أن تتأخّر إنسانية الإنسان عن وجود غيره[۴] لاعن وجود نفسه؛ هذا خلف؛ و أيضاً الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن المهيّة؛ فلو قدّم عليها لزم تقدّمُ الصفةِ الاعتباريةِ على موصوفها؛ و هو محال.

فإن قيل: إنّ الصورة متقدّمة على الهيولىٰ مع أنّها وصف لها.

---

۱. ج، س: يقدم.
۲. ش: منهما.
۳. ط: معيّناً أو لايكون.
۴. ج: غير.

قلنا: الصورة و إن كانت من صفات الهيولیٰ لكنّها ليست من صفاتها الاعتبارية؛ و المستحيل تقدّمُ الوصفِ الاعتباري على موصوفه.

فإن قلتَ: إذا جاز أن يكون وصف الشيء مقدّماً عليه في الجملة فليجز ذلك في الأوصاف الاعتبارية أيضاً.

قلتُ: إنّ الصورة الجوهرية لمّا[١] كانت غير محتاجة[٢] إلى المحلّ في وجودها، بل في عوارضها من قبول الاتّصال و الانفصال و التشكّل أمكن للعقل أن يعتبر تقدّمها على الهيولیٰ بخلاف الأوصاف الاعتبارية؛ و الأعراض التي في وجوداتها محتاجة إلى المحلّ؛ فإنّها يمتنع للعقل أن يعتبر تقدّمها على موضوعاتها.

نعم يمكن تقدّم الوجود على المهيّة على مذهب مَن قال إنّ الوجود حقيقة الحقائق و إنّ امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسمّاة في المشهور بالمهيّات[٣]، كما يقول[٤]: إنّ حقيقة الإنسان مثلاً هو الوجود و يمتاز عمّا عداه بعارضٍ هو الحيوان الناطق على عكس مذهب الجمهور؛ و أمّا على مذهب[٥] الجمهور[٦] المشهور بين القوم فلا.

<و بالجملة ليس> الوجود <من اللواحق التي تكون بعد المهيّة> لما بيّنّا آنفاً. /9/

---

١. س: كما. ٢. ج، س، ش: محتاج. ٣. س: بالمهية.
٤. ج: يقال. ٥. س، ش، ط: المذهب. ٦. ط: ـ الجمهور.

قد يتوهّم من هذا الكلام أنّ الوجود من الاعتبارات المتقدّمة على المهيّة؛ لأنّ فيه نفي[1] أن يكون الوجود بعد المهيّة؛ و هو فاسد؛ لأنّه لايلزم من انتفاء كونه بعد المهيّة أن يكون قبلها؛ إذ يجوز أن يكون معها ـكما سبق[2] ـ و إنّما نفى كونه بعد المهيّة و لم ينف كونه قبلها لأنّه يتسارع الوهم إلى تأخّره عن المهيّة؛ لأنّها معروضة له؛ فنفي البعدية لئلّا يقع غلط.

و لمّا بيّن زيادة الوجود على المهيّات الممكنة أراد أن يثبت موجوداً هويّته و وجوده عين ذاته؛ فقال: <و كلّ لاحق فإمّا أن يلحق الذات عن ذاته و يلزمه و إمّا أن يلحقه عن غيره؛> لأنّ لحوق الشيء للشيء أمر ممكن في نفسه؛ فلابدّ له من علّة؛ فعلّته إمّا نفس الذات أو غيرها ضرورةً؛ و الوجود لايمكن أن يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته؛ لأنّه لو كان كذلك فلايخلو إمّا أن يلحقه قبل الوجود أو يلحقه بعده.

[١.] لاجائز أن يلحقه قبل الوجود؛ <لأنّه محال أن يكون الذي لا وجود له> سواء اعتبر معه صلاحية أن يعرض له الوجود أو لا <يلزمه شيء يتبعه في الوجود؛> لأنّ استفادة الموجود وجودَه من المعدوم الصرف بديهية[3] الاستحالة.

---

١. ش: نمني؛ هامش «ش»: نفي. ٢. ج: ـكما سبق. ٣. س: بديهه.

قيل: لو تمّ[١] ذلك لزم أن لاتكون المهيّات الممكنة قابلة لوجوداتها؛ لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ ما لا وجود له لايمكن أن يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالإيجاد و الإفادة أو بالقبول و الاستفادة.

و أُجيب عنه بأنّ قابل الوجود مستفيد له؛ فلابدّ أن يعتبره[٢] العقل معرّى عن الوجود لئلّا يلزم تحصيلُ الحاصل و عن العدم أيضاً حتّى لايلزم اجتماعُ المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه أو وجود غيره؛ فإنّه يستحيل أن لايكون موجوداً ضرورةَ أنّ مرتبة الإيجاد و التأثير متأخّر عن مرتبة الوجود؛ فما لم يوجد الشيء لم يوجِد[٣] هذا. /10/

و اعلم أنّ كلام الناقض مبنيّ على أنّ قبول المهيّة للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بأن يكون للمهيّة ثبوت. ثمّ إنّ الوجود يعرض لها عروضَ الأعراض لموضوعاتها و ليس كذلك؛ لأنّ القبول بذلك الوجه لايتصوّر إلّا إذا كان للقابل وجود مستقلّ بدون المقبول؛ و لاشكّ أنّ المهيّة بالنسبة إلى الوجود ليس كذلك؛ إذ ثبوت المهيّة هو وجودها لا[٤] أنّ الوجود[٥] أمر يحلّ[٦] فيها بعد ثبوتها؛ فحينئذٍ نقول: إن أراد الناقض بقوله: «لزم أن لاتكون[٧] المهيّة قابلة للوجود» القبول

١. ج: نسلم.
٢. س، ش، ط: يعتبر.
٣. ش: + الشيء.
٤. س: الا.
٥. ج: + لها.
٦. هامش «ش»: تجلى.
٧. ج: تكون.

بالمعنى الذي ذكر فالملازمة مسلّمة و بطلان التالي ممنوع؛ و إن أراد[۱] القبول في نظر العقل بمعنى أنّه لايمكن[۲] للعقل أن يجد بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود؛ فالملازمة[۳] ممنوعة. <فمحال أن تكون المهيّة> الصالحة لأن يعرض لها الوجود <يلزمها شيء حاصل> و يحصل منها أمر موجود <إلّا بعد حصولها[۴]؛> لأنّ التأثير لايتصوّر إلّا من الموجود.

[۲.] و لاجائز أيضاً أن يلحقه بعد الوجود؛ و إليه أشار بقوله: <و لايجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول و الوجود يلزمه بعد الوجود؛ فيكون> أي فيلزم أن يكون <أنّه قد كان> الشيء <قبل نفسه> و هو باطل.

هذا إذا كان الوجود السابق عين اللأحق[۵] ظاهر؛ و أمّا إذا كان وجوداً[۶] آخر فيلزم أيضاً /11/أن يكون موجوداً بوجودين سواء كان الوجود المتقدّم مجتمعاً مع الوجود المتأخّر أو غير مجتمع بأن يكون آنُ عروض الوجود الثاني للمهيّة بعينه آنَ انتفاء الوجود الأوّل لكن في استحالة اللازم على هذا التقدير تأمّلٌ. /12/

و إذا بطل هذان القسمان <فلايجوز أن يكون الوجود من اللواحق

---

۱. ج: ـ أراد. ۲. س: يمكن. ۳. س: فالملامه.
۴. ج: حصوله. ۵. هامش «ش»: اللواحق. ۶. س: وجود.

التي للمهيّة عن نفسها؛> لأنّ اقتضاء لحوق شيء لذاتٍ لايمكن أن يكون من تلك الذات إلّا بشرط كونه موجوداً؛ <إذ[١] اللاحق لايلحق الشيء عن نفسه إلّا الحاصل[٢] الذي إذا حصل عرضتْ له أشياءُ سببُها[٣] هو> ذلك الحاصل؛ <فإنّ الملزوم المقتضي للازم> سواء كان اقتضاؤه لوجود[٤] اللازم في نفسه أو لوجوده لغيره[٥] <علّة لما يتبعه و يلزمه؛>؛ لأنّ المعروض اقتضاؤه له <و العلّة لاتوجب معلولها إلّا إذا وجبت؛> لأنّ وجوب الشيء عن الشيء فرعُ وجوبه في نفسه؛ إذ الشيء ما لم يجب إمّا بالذات أو بالغير لم يجب عنه شيء.

فإن قيل: إنّ الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات؛ فيكون الذات علّة له؛ و لايتقدّم عليه بالوجوب؛ لأنّها لو تقدّمت عليه[٦] بالوجوب: فإمّا أن يكون بهذا الوجوب فيلزم أن يكون الشيء قبل نفسه أو بوجوبٍ آخر و ننقل الكلام إليه و لايتسلسل، بل ينتهي إلى وجوبٍ لايكون وجوبٌ[٧] مقدّماً عليه؛ فلايصحّ كلّية قوله: «و العلّة لاتوجب معلولها إلّا إذا وجبت»؛ فلاينتج المطلوب.

اللّهمّ! إلّا أن يخصّص بالوجود و يقال: «و العلّة ـ أي علّة الوجود ـ لاتوجب معلولها» ـ إلى آخره ـ[٨] فحينئذٍ يسقط[٩] النقض لكنّ كلامه

---

١. ط: و.
٢. ج: للحاصل.
٣. ش: بها؛ هامش «ش»: سببها.
٤. ج: لوجوده.
٥. س: لغير.
٦. ج: عليها.
٧. ج: ـ وجوب.
٨. ج: ـ إلى آخره.
٩. ج: سقط.

لايساعد ذلك؛ لأنّه إن أراد[1] بقوله: «إنّ الملزوم المقتضي للازم علّة» أنّه علّة لوجوده[2] في نفسه فهو ممنوع؛ و إن أراد[3] أنّه علّة له من غير تقييد بالوجود و غيره ـ كما هو الظاهر ـ فهو صحيح لكن إذا قيّد العلّة في الكبرىٰ بالوجود[4] لم‌يتكرّر الأوسط.

قلنا: لانسلّم أنّ الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات، /13/ بل الوجوب الذاتي كالوجود عين[5] الذات؛ فلايحتاج إلى علّة و الوجوب الغيري مستفاد من الغير و هو متقدّم عليه بالوجوب كما بيّن في موضعه؛ /14/و أيضاً عند تقييد العلّة في الكبرىٰ بالوجود يمكن أن يبيّن الصغرىٰ بأن يقال: المراد أنّ[6] الملزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علّة للوجود و حينئذٍ يصير ضرورياً غير قابل للمنع لكنّ الكبرىٰ ـ سواء قيّد العلّة بالوجود أو أطلق ـ في حيّز المنع. /15/

<و قبل الوجود لاتكون وجبت> إذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق؛ فعدم تقدّمه على الوجود ظاهر، بل هو متأخّر عنه؛ لأنّه ضرورة بشرط[7] الوجود؛ و أمّا إذا كان المراد الوجوبَ مطلقاً أو الوجوبَ السابقَ ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء؛ و يمكن أن يبيّن بأن يقال: إنّه أيضاً لايمكن أن يكون قبل الوجود؛ لأنّه من الصفات

---

۱. س، ش، ط: اريد. ۲. س: لوجود. ۳. س، ش، ط: اريد.
۴. س: بالوجو. ۵. ج: غير. ۶. س: ـ أنّ.
۷. ط: + المحمول الذي هو.

الاعتبارية المتأخّرة عن الوجود.

فإن قيل: الوجوب و إن كان من الصفات الاعتبارية لكنّه[1] من الصفات التي يتقدّم على وجود معروضها؛ إذ الشيء ما لم‌يجب إمّا بالذات أو بالغير لم‌يوجد؛ فوجوب الشيء قبل وجوده.

قلنا: إنّ تقدّم العارضِ الغيرِ المستقلِّ في الوجود ـ سواء كان له وجود كالأعراض أو لم‌يكن كالأوصاف الاعتبارية ـ على وجود معروضه ممتنع، كما سبق[2].

و أيضاً: الوجوب إمّا بالذات أو بالغير؛ فإن كان الأوّل فهو لا يتقدّم على وجود الواجب؛ لأنّه يستحيل تقدّمُ أمرٍ عليه؛ /16/ و إن كان الثاني فهو و إن كان مقدّماً على فعلية نسبة الوجود إلى المهيّة كالإمكان لكنّه ليس مقدّماً على نسبة الوجود إليها؛ لأنّا إذا اعتبرنا مهيّة الممكن و نسبنا الوجود إليها وجدنا الإمكان كيفية لهذه النسبة و بواسطة تحقّق علل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الإمكان و تنتهي إلى الوجوب و هو الوجوب السابق. ثمّ تصير[3] موجودة بالفعل. فهذا الوجوب مقدّم على الاتّصاف بالفعل و متأخّر عن الاتّصاف بالإمكان، كما أنّ الإمكان أيضاً مقدّم على الاتّصاف بالفعل و مؤخّر[4] عن مطلق الاتّصاف؛ إذ هو كيفية له؛ و أمّا إنّ تأخّر الوجوب

---

۱. ج: لكنها.
۲. ج: + بيانه.
۳. ش: لم‌يصر.
۴. ج: متأخر.

عن هذا الوجود هل يكفي في الإيجاد[١] أم لا فكلام آخر لادخل له في تقدّم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا؛ و الظاهر[٢] أنّه لايكفي، بل لابدّ فيه من تأخّر الوجوب عن الوجود بالفعل. فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل و بعضها يستدعي الوجود مطلقاً على ما يقتضيه العقل الصريح؛ و أمّا ما ليس فيه رائحة الوجود ـ كالمعدوم الصرف ـ فلايثبت له شيء قطعاً؛ فعلىٰ هذا يجب أن يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتّى ينطبق الدليل على الدعوىٰ. /17/

بقي هيهنا شيء و هو أنّ الإمكان مستند إلى ذات الممكن[٣] من حيث هي؛ فيكون معلولاً لها[٤]؛ فيلزم أن تكون علّته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الإمكان لها. فهذا الوجوب لايجوز أن يكون وجوباً ذاتياً و إلّا يلزم الانقلاب و لايجوز أيضاً أن يكون وجوباً بالغير؛ لأنّ الوجوب الغيري متأخّر عن الإمكان، لما سبق.

و[٥] ما قيل في الجواب عنه من «أنّا نختار كونه وجوباً ذاتياً و نمنع لزوم الانقلاب و إنّما يلزم ان لو كان وجوب الوجود؛ و أمّا إذا كان[٦] وجوب الإمكان فلا. فالممكن ضروريّ الإمكان لاضروريّ الوجود في حدّ نفسه ليلزم المحال. فهذا الوجوب يجوز أن يتأخّر عن اتّصاف

---

١. ج: الاتحاد. ٢. ج: ايضا. ٣. ط: ممكن.
٤. ج: ـ لها. ٥. ج: + اما. ٦. س: ـ كان.

المهيّة بالوجود كالإمكان و يتقدّم على اتّصاف المهيّة بالإمكان.» فمدفوع بأنّ الكلام في وجوب وجود العلّة لا في وجوب أيّ محمولٍ كان لها كما لا يخفى إلّا أن تقيّد[١] العلّة بالوجود كما أشرت إليه بقولي[٢]: «يمكن أن يبيّن الصغرى» إلى آخره.

و لمّا لم يمكن[٣] الإيجاد و اقتضاء الوجود بدون الوجوب المؤخّر عن الوجود <فلا يكون الوجود ممّا تقتضيه المهيّة في ما وجوده غير مهيّته بوجهٍ من الوجوه.>

و إذا ثبت أنّ الوجود لا يمكن أن يكون من مقتضيات المهيّة و لابدّ للموجودات الممكنة من مبدأ موجود: <فيكون إذن المبدأ الذي> يصدر <عنه الوجود> أي وجود الممكنات[٤] <غير المهيّة> المقترنة بالوجود، بل هو عين الوجود؛ <و ذلك لأنّ كلّ لازم و مقتضٍ و عارض فإمّا من نفس الشيء و إمّا من غيره> ضرورةً[٥] <و إذا لم تكن الهويّة للمهيّة التي ليست هي الهويّة[٦] عن نفسها فهي لها عن غيرها.> بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادّعاه.

و أمّا قوله: <فكلّ ما هويّته غير مهيّته و غير المقوّمات فهويّته عن[٧] غيره؛> فلا تظهر الفائدة فيه، بل الظاهر أنّه تكرار؛ و كلّ ما كان

---

١. ج: يعقد؛ ش: بقيد.
٢. ج: اشير إليه بقوله؛ س، ش: أشار إليه بقوله.
٣. س، ش، ط: لم يكن.
٤. س، ش، ط: وجودات الممكنة.
٥. س: ضروة.
٦. ش: بالهويه.
٧. ج، س، ش، ط: من.

هويّته مستفادة من الغير فهو ممكن لابدّ له من علّة؛ و لا يمكن أن تذهب العلل إلى غير النهاية، لاستحالة التسلسل. <فيجب أن ينتهي إلى مبدأ لا مهيّة له مباثنة للهويّة> أي تكون هويّته عين ذاته؛ لأنّها لا يمكن أن تكون خارجة عن ذاته كما بيّن؛ و لا يمكن أيضاً أن تكون جزئاً لها اتّفاقاً و لما سنبيّنه عن قريب؛ فتعيّن أنّ مبدأ الموجودات يجب أن يكون الوجود عينه.

قال بعض المحقّقين: مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث لامزيد[1] عليها:

[۱.] أدناها الموجود بالغير؛ أي الذي يوجده غيره؛ فهذا الموجود له ذات و وجود يغاير ذاته و موجِد[2] يغايرهما[3]؛ فإذا نظر إلى ذاته و قطع النظر[4] عن موجِده أمكن في نفس الأمر انفكاكُ الوجود عنه؛ و لا شبهة في أنّه يمكن أيضاً تصوّر انفكاكه عنه[5]؛ فالتصوّر و المتصوّر كِلاهما ممكن؛ و هذه حال المهيّات الممكنة كما هو المشهور.

[۲.] و أوسطها الموجود بالذات بوجود غيره؛ أي الذي تقتضي ذاته وجودَه اقتضائاً تامّاً يستحيل[6] معه انفكاك الوجود عنه؛ فهذا الموجود له ذات و وجود يغاير ذاته؛ فيمتنع انفكاك الوجود عنه

---

۱. ش: مرته؛ هامش «ش»: مزيد. ۲. س: موجود.
۳. ج: مغاير لهما. ۴. ج: + الى غيره. ۵. ج: ـ عنه.
۶. س: ـ يستحيل.

بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصوّر هذا الانفكاك: فالمتصوّر محال و التصوّر ممكن؛ و هذه حال واجب[١] الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلّمين.

[٣.] و أعلاها الموجود بالذات بوجودٍ هو عينه؛ أي الذي وجوده عين ذاته: فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته؛ فلايمكن تصوّر انفكاك الوجود عنه، بل الانفكاك و تصوّره كِلاهما محال.

و لايخفىٰ على ذي مسكة أن لامرتبة في الموجودية أقوىٰ من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة و أنظار صائبة[٢]؛ و لم يريدوا[٣] بقولهم: «إنّ وجوده تعالى[٤] عين ذاته[٥]» أنّ ذاته تعالى فرد من أفراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للأشياء حتّى يرد عليهم أنّ تصوّر الانفكاك ليس بمستحيلٍ حينئذٍ[٦]؛ لأنّ الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع؛ فيتصوّر[٧] الانفكاك بينهما كمرتبة الأوسط للموجود؛ فيلزم أن لاتتحقّق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العُليا، بل أرادوا به أنّه تعالى هو الوجود[٨] المحض؛ يعني أنّه بحيثيةٍ لوحصل في العقل لما أمكن للعقل أنّ يفصّله إلى معروض غير الوجود و عارض هو الوجود، كما

---

١. س، ش، ط: الواجب. ٢. ج: صافية. ٣. س: لم‌يردوا.
٤. ج: ـ تعالى. ٥. ج: + تعالى. ٦. ج: ـ حينئذٍ.
٧. ش: فتصور. ٨. ج، ش: الموجود.

أنّه يفصّل الموجودات الممكنة إليهما كـالإنسان؛ فـإنّه عـند التـفصيل وجده العقل أنّه أمر يعرضه الوجود؛ فهو شيء موجود لا أنّـه مـوجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه؛ و لذلك يـحتاج المـمكن إلى عـلّةٍ تجعل ذلك الأمر المغائر للذات مرتبطاً بها؛ و لايـحتاج الواجب إليـها لعدم المغائرة بين الذات و الوجـود؛ فـلايتصوّر الانـفكاك بـين ذاتـه تعالى و بين كـونه مـوجوداً و هـو كـونه بـحيث تـصدر عـنه الآثـار الخارجية بخلاف المرتبتَين الأخيرتَين؛ و أمّـا تـصوّر الانـفكاك بـين الذات و بين مفهوم الوجود[1] المطلق البديهي التصوّر فهو ممكن؛ لأنّـه يغاير الذات.

فإن قيل: المراتب الثلاث[2] للموجود و[3] هو مـا قـام بـه الوجـود؛ فيكون مغائراً له؛ فلاتتحقّق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا؛ إذ كلّ غيرين يتصوّر الانفكاك بينهما.

قلتُ: تقسيم الموجود إلى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتّى يرد ما ذكرتم، بل بحسب معناه الحقيقي المـعبّر عـنه بـالفارسية بلفظ[4] «هست» و لاشكّ أنّ ذلك المعنى لايقتضي[5] المغائرة، بل يحتمل أن يتحقّق[6] مع المغائرة و بدونها؛ إذ مآله أنّـه أمـر تـظهر عـنه الآثـار

---

١. ج: الموجود. ٢. س: الثالث. ٣. س، ش، ط: + الموجود.
۴. س، ش، ط: بلفظة. ۵. ش: لايقتض؛ هامش «ش»: لايقتضي.
۶. ج: ـ أن يتحقّق.

الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به أو لأجل قيام شيء آخر به.

و لو سلّم أنّ هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول: القيام أعمّ من أن يكون حقيقياً كقيام الوصف بموصوفه[١] أو غيره كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حدّ الجوهر[٢] أنّه أمر يقوم بذاته؛ أي لايكون قائماً[٣] بالغير؛ و ظاهر أنّ التجوّز في معنى القيام لايستدعي التجوّز في وقوع الموجود على شيء.

و لو سلّم أنّه يستدعيه نقول: إنّ الحكماء لايتحاشون عن ذلك، بل صرّح الشيخ أبوعلي في تعليقاته بذلك حيث قال: «إذا قلنا: «واجب الوجود موجود» فهو لفظ مجاز معناه أنّه يجب وجوده لا أنّه شيء موضوع فيه[٤] الوجود.» /18/

[١.] فصّ

فصّ الشيء عبارة عن خلاصة الشيء و زُبدته؛ و لمّا كانت[٥] المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة و خلاصة مسائلها عنون كلّ طائفة مخصوصة منها بالفصّ ليشعر في أوّل الأمر بجلالة مكانتها[٦] و

١. ج: بموصوفها. ٢. ط: الجواهر. ٣. س: قياماً.
٤. هامش «ش»: له. ٥. ج، س، ش: كان. ٦. ج: مكانها.

نفاسة شأنها حتّى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبةً كاملةً. /19/

<المهيّة المعلولة لايمتنع[1] في ذاتها وجودُها> أي لاتكون ممتنعة عن الوجود لذاتها <و إلّا> أي و إن كانت ممتنعة لذاتها <لم توجد> و إلّا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان <و لايجب وجودها بذاتها و إلّا لم‌تكن معلولة> للتنافي بين الوجوب الذاتي[2] و الاحتياج إلى الغير الذي يستلزم الإمكان؛ <فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود> ضرورةَ انحصار المفهومات في الثلاث؛ فإذا لم‌تكن واجباً أو ممتنعاً لذاته تعيّن أن تكون ممكناً لذاته.

<و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لامبدئها؛> لأنّ الممكن لايخلو من أن تكون علّته موجودة أو معدومة؛ فإن كانت[3] موجودة فالممكن واجب بالغير و إن كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير؛ إذ عدم علّته علّة لعدمه؛ و الوجوب بالغير يسمّى الوجوب السابق إذا كان متقدّماً على وجود المعلول؛ لأنّه وجب من علّته ثمّ وجد؛ و المراد بالسبق الذاتي؛ فلايلزم اتّصاف المهيّة بوجوب الوجود حالَ كونها معدومة؛ كيف و هي في تلك الحالة ممتنعة بالغير؟! و إذا كان متأخّراً عن وجود المعلول يسمّى الوجوب[4] اللاحق و الضرورة بشرط

---

۱. س، ش: لاتمنع. ۲. س: ـ الذاتي. ۳. ج: كان.
۴. س، ش، ط: الوجود.

المحمول؛ لأنّ كلّ ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجوداً.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكفي في وقوع أحد[١] طرفَي الممكن رجحانُه الحاصلُ من العلّة الخارجية من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب؛ فلاتكون تجب بشرط مبدئها.

قلنا: العلّة التي بها يقع وجود الممكن ـ أعني علّته التامّة ـ لابدّ أن تكون بحيث يجب بها الوجود؛ إذ لو لم يجب بها أمكن أن يتحقّق معها الوجود و العدم؛ إذ لاجهة للامتناع؛ فأمكن أن يقع بالنسبة إلى تلك[٢] العلّة الطرفُ المرجوحُ و وقوع الطرف المرجوح بالنسبه إليها لايمكن بدون رجحانه على الطرف الراجح بالنسبة إليها؛ و هو باطل، لمنافاته مقتضى ذاتها و هو رجحان الطرف الراجح و إذا كان الوجود حاصلاً للمهيّة المعلولة عن غيرها؛ <فهي في حدّ ذاتها هالكة> عارية عن الوجود باطلة في نفسها <و> تلك المهيّة المعلولة <من الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة> الوجود <ضرورةً؛ فكلّ شيء هالك إلّا وجهه> يمكن أن يراد بالوجهِ الذاتُ، كما يقول العرب: «أكرم اللّه وجهک» أي ذاتك؛ يعنى أنّ كلّ شيء هالك باطل في حدّ ذاته إلّا ذات الحقّ تعالى؛ فإنّه بحت الوجود؛ فكلّ شيء هالك إلّا وجهه أزلاً و أبداً؛ و لايحتاج العارف إلى قيام القيامة حتّى يسمع ندائه تعالى:

---

١. ج: ـ أحد. ٢. ج، ش: ذلك.

﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ بل هذا النداء لا يفارق سمعه أبداً؛ و يجوز أن يرجع ضمير «وجهه» إلى الشيء كما هو الظاهر من سياق كلامه؛ أي كلّ شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه إلّا وجهه المنسوب إلى مبدئه[1]؛ لأنّ ذات الممكن إذا اعتبر من حيث هي بدون علّته يكون هالكاً محضاً عدماً صرفاً؛ و إذا اعتبر من الوجه الذي سرىٰ[2] إليه الوجود من الحقّ الأوّل يكون موجوداً؛ فإذن لا موجود في ذاته إلّا ذاته تقدّست. /20/

[۲.] فصّ

<المهيّة المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد؛ و الأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات.> قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر كان سبباً له دائماً ما دامت ذاته موجودة؛ فإن كان دائم[3] الوجود كان معلوله دائم الوجود؛ فيكون مثل هذا من العلل أولىٰ بالعلّية؛ لأنّه يمنع مطلق العدم للشيء؛ فهو الذي يعطي الوجود التامّ للشيء؛ و هذا هو المعنى الذي يسمّى إبداعاً عند الحكماء و هو تأييس الشيء بعد

---

۱. س: المبدائه. ۲. ش: يسرى. ۳. س: دائما.

ليسٍ مطلقٍ[١]؛ فإنّ للمعلول في نفسه أن يكـون ليس و يكـون له عـن علّته أن يكون أيس و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عـند الذهـن بالذات لابالزمان[٢] عن الذي يكون عن غيره؛ فيكون كلّ معلول أيسـاً بعد ليسٍ بعديةً بالذات» /21/انتهىٰ.

قد يتوهّم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام أنّ العدم مـقتضى ذات الممكن و له تقدّمٌ بالذات على وجود الممكن.

و اعترض عليه بأنّ الممكن متساوي النسبة إلى الوجود و العـدم؛ فكما أنّ وجوده يكون من الغير كذلك عدمه أيضاً يكـون مـن الغـير؛ فلايكون من ذاته.

و أيضاً: لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات و قد فرضناه ممكناً بالذات؛ هذا خلف.

و بأنّ تقدّم عدم الشيء على وجوده بالذات باطل؛ إذ لايـصحّ أن يقال: «عُدِم الشيء ثمّ[٣] وُجِد[٤].»

و لنا أن نجيب عنه بأن نقول: الممكن الموجود[٥] لمّا كان وجوده من[٦] غيره فإذا قطع النظر عن الغير و اعتبر ذاته مـن حـيث هـو لم‌يكـن له وجود[٧] قطعاً؛ و هذا السلب للمعلول ثابت في حدّ ذاته /22/ لازم له من

---

١. ج: مطلقا. ٢. ج، ش: في الزمان. ٣. ط: ـ ثم.
٤. ط: فوجد. ٥. ج: الوجود. ۶. ج: عن.
٧. ط: وجوده.

حيث هو[1] سواء كان في حالة الوجود أو في حالة العدم و هو المراد بالعدم الذي قيل فيه إنّه مقدّم على وجود الممكن؛ لأنّ صريح العقل حاكم بأنّ وجوده من الغير لأجل أنّه ليس بموجودٍ في حدّ ذاته؛ إذ لو كان له وجود في حدّ[2] ذاته لم‌يمكن أن يوجد من الغير[3] و إلّا يلزم تحصيل[4] الحاصل لا أنّ اتّصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود و يستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال؛ فإنّ ذلك بيّن البطلان لا يتفوّه به عاقل فضلاً عن عظماء الحكماء.

أو نقول: المراد أنّ للمعلول في حدّ ذاته عدم اقتضاء الوجود و لا استحقاقيته لا عدم الوجود؛ و لاشكّ أنّ عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات[5] المعلول مقدّم على وجود المعلول؛ لأنّه ما لم‌يتحقّق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم‌يتصوّر وجوده؛ إذ حينئذٍ يتحقّق إمّا اقتضاءُ الوجود؛ فيكون الوجود وجود الواجب لاوجود[6] المعلول أو اقتضاءُ العدم؛ فيصير ممتنعاً[7] بالذات لاموجوداً؛ فعلىٰ أيّهما كان صحّ قولهم: «الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم.» فإن كان السبق بالزمان فحدوث زماني و إن كان بالذات فحدوث ذاتي؛ غايته أن يكون المراد بالعدم أعمّ من معناه المتبادر. /23/

---

۱. ط: + هو.
۲. ج، س: ـ حدّ.
۳. ش: ـ لأجل... الغير.
۴. ط: تحصل.
۵. ط: + الممكن.
۶. ط: + الممكن.
۷. س: ممتنع.

و قد يمنع /24/كون الأمر الذي عن الذات قبل الذي عن الغير بأنّه يجوز أن لا يكون بين ذينك الأمرين علّية و معلولية مطلقاً فضلاً عن أن يكون الأمر الذي عن الذات علّة للّذي ليس عن الذات؛ و لمّا كان ما بالذات مقدّماً على ما بالغير <فالمهيّة المعلولة أن لاتوجد بالقياس إليها قبل أن توجد؛ فهي> أي كلّ مهيّة معلولة <مُحدَثة لا بزمانٍ تقدّم> بل بالذات، لسبق عدمها على وجودها سبقاً ذاتياً، كما بيّن؛ و هذا هو المسمّى بالحدوث الذاتي؛ و أمّا الحدوث الزماني فهو سبق العدم على الوجود سبقاً زمانياً؛ و إن فسّر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في وجوده إلى غيره كما فسّره الإمام فتحقّقه ظاهر و تقدّمه على وجود الممكن لايحتاج إلى كثرة مؤونة؛ إذ يصحّ أن يقال: «احتاج إلى العلّة؛ فأوجدته؛ فوجد.»

[٣.] فصل

<كلّ مهيّة مقولة على كثيرين كالإنسان فليس قولها[١] على كثيرين لمهيّتها[٢] و إلّا> أي و إن كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها <لما كانت مهيّتها[٣] مقترنة بمفردٍ[٤]> أي لم تكن مهيّتها محمولة على

---

١. س: قولهم. ٢.ج: لماهياتها. ٣.ج: مهياتها.
٤.ج: ـ بمفرد.

واحد بالعدد و إلّا يلزم تخلّف مقتضى الذات عنها؛ إذ المفروض أنّ حملها على كثيرين من مقتضاها؛ <فذلك> أي حملها على كثيرين و اتّحادها معها <من غيرها> ضرورة؛ <فوجودها> أي وجود المهيّة للأفراد و كونها إيّاها <معلولة> لغير الذات؛ لأنّه لمّا لم يمكن أن يكون من الذات تعيّن أن يكون من غيرها.

[۴.] فصّ

<كلّ واحد من أشخاص المهيّة المشتركة فيها ليس كونه تلك المهيّة> أي ليس كون كلّ واحد تلك المهيّة؛ يعني لايكون منشأ حمل المهيّة عليه و اتّحادها معه <هو كونه ذلك الواحد> أي لاتستدعي تلك المهيّة لذاتها خصوصية ذلك الواحد و اتّحادها معه؛ و يمكن أن يقال: «إنّ معناه ليس كون المهيّة تلك المهيّة»؛ أي ليس مقتضى نفس تلك المهيّة هو كونه و اتّحاده مع ذلك الواحد؛ فتذكير الضمير في «كونه» باعتبار تأويل المهيّة بالشيء كالإنسان؛ فإنّه لايمكن أن يوجد لزيدٍ من حيث إنّه إنسان <و إلّا> أي و إن كان اتّحاد المهيّة كالإنسان مع واحد من تلك الأشخاص و هو زيد مثلاً

لأجل أنّه إنسان <لاستحالت[۱]> أن توجد <تلك المهيّة> و هو الإنسانيه مثلاً <لغير ذلك الواحد> و هو عمرو؛ <فإذن ليس كونها ذلك الواحد> أي ليس حملها عليه و اتّحادها معه <واجباً لها من ذاتها؛ فهي> أي كون المهيّة متّحدة مع ذلك الواحد <لسببٍ[۲]> خارجٍ من ذاتها؛ <فهي معلولة.>

[۵.] فصل

<الفصل لا مدخل له في مهيّة الجنس.> يعني أنّ الفصل المقسّم للجنس لا يدخل في[۳] مهيّة الجنس من حيث هو جنس لا مطلقاً؛ فإنّ الفصل و الجنس و النوع كلّها واحد بالذات مغائر بالاعتبار؛ فإنّ المعنى الواحد إذا اعتبره العقل من حيث إنّه مبهم قابل لأن يكون أشياء كثيرة هو عين كلّ واحد منها يكون الجنس؛ و إذا اعتبره[۴] من حيث إنّه متحصّل[۵] بشيءٍ[۶] ليس خارجاً عنه بأن يكون منطبقاً على تمام حقيقته[۷]؛ فذلك المحصِّل هو الفصل و المتحصّل[۸] هو النوع؛ فالفصل من حيث إنّه فصل و هو كونه محصّلاً و معيّناً لا يدخل[۹] في الجنس

---

۱. ج، ط: لاستحال.
۲. ش: بسبب.
۳. ج: للجنس لا مدخل له.
۴. س، ش، ط: اعتبر.
۵. ج: + الذات.
۶. ج: لشيء.
۷. س: حقيقه.
۸. س: المحصّل.
۹. ج: مدخل.

من حيث هو جنس و هو كونه مبهماً؛ لأنّ إبهامه و[1] تردّده بين أشياء كثيرة إنّما هو لأجل عدم اعتبار الفصل فيه؛ لأنّه لو اعتبر فيه[2] يلزم أن يكون محصّلاً غير مبهمٍ.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة كلّ واحد منها ذلك المعنى في الوجود؛ فيضمّ إليه معنى آخر يعيّن وجوده بأن يكون ذلك المعنى متضمّناً[3] فيه؛ و إنّما يكون آخر من حيث التعيّن و الإبهام لا في الوجود مثل المقدار؛ فإنّه معنى يجوز أن يكون هو الخطّ و السطح و العمق لا على أن يقارنه شيء؛ فيكون مجموعها[4] الخطّ و السطح و العمق، بل على أن يكون نفس الخطّ ذلك أو نفس السطح ذلك؛ و ذلك لأنّ المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط؛ فإنّ[5] مثل هذا لايكون جنساً ـ كما علمت ـ بل بلاشرط غير ذلك حتّى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أيّ شيءٍ كان بعد أن يكون وجوده لذاته هذا الوجود؛ أي يكون محمولاً عليه لذاته أنّه كذا سواء كان في بُعد أو بُعدين أو ثلاثة أبعاد[6]؛ فهذا المعنى في الوجود لايكون إلّا أحد هذه[7] لكنّ الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً

---

۱. ط: إبهامه الذي و هو. ۲. ج: ـ فيه. ۳. ج: منضماً.
۴. ج، ش: مجموعهما. ۵. ش: و إن؛ هامش «ش»: فإن.
۶. ج، س، ش: ـ أبعاد. ۷. ط: + الاشياء.

مفرداً.

ثمّ إنّ الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضف الزيادة على أنّها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتّى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حدّ نفسه و هذا شيء آخر مضاف[1] إليه خارجاً عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله للمساواة أنّه في بُعدٍ واحدٍ فقط أو في أكثر منه؛ فيكون القابل للمساواة في بُعدٍ واحدٍ في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتّى يجوز لك أن تقول: إنّ هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بُعدٍ واحدٍ و بالعكس و هيهنا و إن كانت كثرة[2] ما[3] لاشكّ فيها؛ فهي كثرة[4] ليست من الجهة التي تكون من الأجزاء، بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصّل و أمر محصّل؛ فإنّ الأمر المحصّل في نفسه يجوز أن يعتبر[5] من حيث هو غير محصّل عند الذهن؛ فتكون هناك غيرية لكن إذا صار[6] محصّلاً لم يكن ذلك شيئاً آخر إلّا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده؛ فإنّ التحصيل ليس يغيّره بل يحقّقه؛» /25/ <فإن دخل> الفصل <ففي إنّيته> أي في كونه متعيّناً متحصّلاً؛ فإنّ الفصل علّة لتقويم الحقيقة موجوداً معيّناً كالناطق مثلاً؛ فإنّه ليس شرطاً يتعلّق به الحيوان في أنّ له معنى

---

۱. س، ط: مضافا. ۲. س: كثيره. ۳. ج: ـ ما.
۴. س: كثيره. ۵. ج: يعبر؛ ط: يكون. ۶. ط: كان.

الحيوان و حقيقته، بل في أن يكون موجوداً معيّناً، كما أشار إليه بقوله: <أعني أنّ[1] طبيعة الجنس تتقوّم بالفعل> بأن تتحصّل في الواقع ذاتاً موجودةً <بذلك الفصل كالحيوان مطلقاً إنّما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً و[2] عجماً لكنّه لاتصير له مهيّة الحيوان بأنّه ناطق.>

[۶.] فصّ

<وجوب الوجود بالذات لاينقسم بالفصول> أي لا يمكن أن يكون للواجب الوجود[3] بالذات[4] فصل[5] مطلقاً؛ و إنّما قلنا إنّه لايمكن أن يكون له فصل <لأنّه لو كان> له فصل فلايخلو من أن يكون مقسّماً أو مقوّماً.

فإن كان الأوّل <لكان الفصل مقوّماً له موجوداً> أي داخلاً فيه باعتبار كونه موجوداً لاباعتبار مهيّته ـ كما سبق ـ و هو باطل؛ إذ يلزم[6] تركّبُ حقيقةِ الواجب.

<و> إن كان الثاني <كان> الفصل <داخلاً في مهيّته> و هو محال؛ إذ يلزم حينئذٍ تركّبُ ذاتِ الواجب؛ فيلزم أن يكون ممكناً و

---

١. ج: ـ أنّ. ٢. ط: أو. ٣. ط: لواجب الوجود.
۴. س: ـ بالذات. ۵. س: بالفصل. ۶. ج: + حينئذٍ.

قد فرضنا[۱] أنّه واجب.[۲]

ردّ عليه بأنّ الواجب هو ما لايحتاج[۳] في وجوده الخارجي إلى الغير و الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي إلى الغير؛ فلو تركّب الواجب من أجزاء عقلية لم‌يلزم احتياجه إلّا في الوجود الذهني إليها و هو لاينافي وجوبه الذاتي.

و ما قيل من «أنّ واجب الوجود لايشارك شيئاً من الأشياء في مهيّة ذلك الشيء؛ لأنّ كلّ مهيّة سواه مقتضية لإمكان الوجود بناءً على برهان التوحيد؛ فلوشارك غيره في مهيّة ذلك الشيء لكان ممكناً؛ و إذا لم‌يكن مشاركاً لغيره في مهيّة من المهيّات لم‌يحتج إلى أن ينفصل عن غيره بفصلٍ؛ فلايكون مركّباً في العقل» فمدفوع بأنّه يجوز أن يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما أنّه يجوز أن يكون نوع منحصراً في فرد واحد بحسب الخارج؛ و برهان التوحيد لاينافي ذلك.

و أيضاً: لانسلّم أنّ كلّ مهيّة سواه ـ سواء كانت جنسية أو نوعية ـ مقتضية لإمكان الوجود[۴]، لجواز أن تكون مهيّة جنسية لاتقتضي الإمكان و لا الوجوب؛ فإذا ضمّ إليها فصلٌ مّا تكون واجباً و إذا ضمّ

---

۱. ط: فرضناه. ۲. ج، ط: + و. ۳. س: هو ما يحتاج.
۴. س: الواجود.

إليها فصل آخرٍ تكون ممكناً كالجسم؛ فإنّه إذاكان متناهي الأبعاد يكون ممكناً و إذاكان غير متناهٍ يكون[1] ممتنعاً.

فإن قيل: المهيّة التي من شأنها الوجود إمّا أن تقتضي الوجود أو لاتقتضيه ضرورةً؛ فإن كان الأوّل كان مقتضياً للوجوب، و إن كان الثاني كان مقتضياً للإمكان؛ فلايمكن أن توجد مهيّة لاتقتضي الإمكان و لا الوجوب؛ إذ لا مخرج عن طرفَي النقيضين.

قلنا: إنّه يجوز أن تكون للمهيّة مرتبة لاتكون فيها متّصفة بأحدهما على التعيين و إن امتنع خلوّها عنهما بحسب الواقع و تعيّن[2] أحدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو؛ فإنّه لايتّصف بالضاحك بعينه و لا باللاضاحك كذلك و إن كان لايخلو عنهما لكونهما متناقضين، بل الاتّصاف بالضاحك إنّما يتعيّن إذا كان إنساناً و باللاضاحك إذاكان فرساً مثلاً.[3]

و الصواب أن يقال: إنّ الجنس و الفصل لايكونان[4] إلّا جزئَين للمهيّة النوعية؛ فكلّ ما لايكون له طبيعة نوعية كلّية لايمكن أن يكون له جنس و فصل؛ فلايكون للواجب جنس و فصل؛ إذ لامهيّة له؛ لأنّ حقيقته و ذاته عين إنّيته، كما بيّن.

---

۱. ج، ش: كان. ۲. ج: تعيين.
۳. ج: ـكذلك و إن كان لايخلو...مثلاً. ۴. ج: لايكون.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «الأوّل لا مهيّة له: و ما لا مهيّة له فلا جنس له؛ إذ الجنس مقول في جواب ماهو.» /26/

و أمّا قوله: <إذ مهيّة الوجود نفسه[1].> فهو[2]:

إمّا بيان لبطلان التالي[3] بأن يقال: دخول الفصل في مهيّته تعالى غيرممكن و إنّما يمكن ان لو كان له مهيّة سِوىٰ خصوصية ذاته التي هي الوجود البحت و هو باطل؛ إذ مهيّة الحقّ تعالى ـ كما بيّن ـ نفس[4] الوجود[5] الشخصي الوحداني البسيط.

و إمّا إزالة وهمٍ عسى أن يورد على الملازمة التي في قوله: «و إن كان له فصل مقوّم كان داخلاً في مهيّته[6]» كأنّه قيل: لانسلّم دخول الفصل في مهيّته[7] على ذلك التقدير و إنّما يلزم ذلك ان لو كان له مهيّة و هو ممنوع؛ لأنّ القوم متّفقون[8] على أن لا مهيّة له؛ فأجاب بأنّ له مهيّة؛ إذ مهيّة الوجود نفسه.

[۷.] فصّ

<وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيزين مختلفين

---

۱. ش: بعينه. ۲. ج: ـ فهو. ۳. ج: الثاني.
۴. س: نفسه. ۵. ط: + و. ۶. س: مهيه.
۷. س: مهيه. ۸. ج، ش: يتفقون.

بالعدد؛ >[١] /27/ هذا شروع في[٢] برهان التوحيد؛ و تقريره: أنّ واجب الوجود بالذات[٣] لايمكن أن يحمل على كثيرين بالعدد و يمتنع أن يكون في الواقع إلّا واحداً <و إلّا> أي و إن كان محمولاً على كثيرين[٤] <لكان معلولاً> كما بيّنه؛ و هو ينافي الوجوب الذاتي، لاستلزامه الإمكان؛ فتعيّن أن يكون واحداً.

و فيه نظر؛ لأنّه يجوز أن لايكون مفهوم واجب الوجود ذاتياً لما صدق عليه؛ فحينئذٍ يمكن أن تكون له أفراد لايكون بينها[٥] ذاتي مشترك إمّا بأن يكون كلّ منها شخصاً[٦] لذاته أو يكون نوع كلّ من تلك[٧] الأشخاص منحصراً في شخصه؛ فلايلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة، بل يلزم أن يكون ذلك المفهوم عارضاً لما صدق عليه و معلولاً له و ليس بمحذورٍ، بل المحذور معلولية الأشخاص؛ و ذلك غير لازم.

و يمكن أن يقال: إنّ كلّ مفهوم إذا[٨] تكثّر فتكثّره إنّما يكون بسبب انضمام شيء آخر إليه؛ إذ لولاه لم‌يتصوّر فيه تعدّدٌ قطعاً كالإنسان؛ فإنّ تعدّده و اختلافه إنّما يكون بسبب انضمام أُمور خارجة عن ذاته مضافة إليه و هي التعيّنات؛ /28/ فما لم ينضمّ إلى طبيعته شيء منها لم يمكن

---

١. ج: + و.
٢. ج: - شروع في.
٣. ط: + لاينقسم و.
٤. ط: كثير.
٥. ط: بينهما.
٦. ش: شخصيا.
٧. ج: ذلك.
٨. س: اذ.

تعدّده.

و إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين؛ لأنّه هو الوجود[١] المجرّد؛ أي الوجود بشرط لا؛ فلا اختلاف و لا تعدّد فيه؛ لأنّه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جميع الزيادات و الأوصاف؛ فلايمكن أن يحمل على غير أصلاً. /29/

قال الشيخ في إلهيات[٢] الشفاء: «الواجب هو مجرّد الوجود بشرط سلب ساير الأوصاف عنه. ثمّ ساير الأشياء التي لها مهيّات فإنّها ممكنة أن توجد به[٣]؛ و ليس معنى قولي «إنّه مجرّد الوجود بشرط سلب ساير الزوائد عنه» أنّه الموجود المطلق المشترك فيه إن كان موجود هذه صفته؛ فإنّ ذلك ليس الموجود المجرّد بشرط السّلب، بل الموجود لابشرط الإيجاب؛ أعني في الأوّل أنّه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب؛ و هذا الآخر هو الموجود لابشرط الزيادة. فلهذا ما كان الكلّي يحمل على كلّ شيء و هذا لايحمل على ما هناك زيادة و كلّ شيء غيره فهناك زيادة» /30/انتهى.

و فيه تأمّل؛ لأنّه يلزم على[٤] هذا أن يكون تغائراً اعتبارياً بين الوجود الذي هو الواجب و بين وجود[٥] الممكن و أن يكون كُنه

١. ط: + البحث. ٢. ج، س، ش: ـ إلهيات. ٣. ش: له.
٤. س، ش: + ظاهر. ٥. ط: وجوده.

الواجب بديهياً؛ لأنّه على هذا[1] يكون الوجود المطلق بديهي[2] التصوّر مع اعتبار أن لايكون معه شيء؛ /31/فيكون الفرق بينه و بين الوجود المطلق كالفرق بين المادّة و الجنس إذا اعتبرا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلاً؛ فيلزم أن لايكون مغائراً للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق إلّا بالاعتبار؛ و كلّ ذلك مخالف لما تقرّر من قواعدهم و إن كان لايخلو عن الإيماء إلى التحقيق.

<و هذا> الذي ذكرنا في برهان توحيد الواجب[3] الحقّ <أيضاً برهان على الدعوى الأولىٰ> و هو عدم انقسامه بالفصول؛ لأنّه لو كان له فصل و الفصل من وجهٍ بعض الشيء؛ فيكون مركّباً؛ فيلزم أن يكون معلولاً.

[۸.] فصّ

لمّا بيّن أنّ وجوب[4] الوجود لاينقسم بأجزاء المهيّة التي لاتتمايز باعتبار الوجود العيني و إن كان لها تمائز باعتبارٍ آخر أراد أن يبيّن عدم انقسامه بأجزاء آخر فقال: <وجوب الوجود لاينقسم بأجزاء القوام /32/مقدارياً كان> و هو الجزء الذي له مقدار ممتاز في الوضع

---

۱. ج: + التقدير. ۲. ط: البديهي. ۳. ط: واجب الوجود.
۴. س: الوجوب.

و الإشارة عن الآخر سواء كان لجميع الأجزاء وجود واحد[١] هو وجود الكلّ كالمقدار المتّصل الواحد أو يكون لكلّ منها[٢] وجود على حدة كما إذا ركّبت من مقدارين <أو معنوياً> و هو الجزء الذي يكون متميّزاً في الوجود العيني و لايكون متميّزاً في الوضع كالهيولىٰ و الصورة للجسم <و إلّا> أي و إن كان منقسماً بالأجزاء <لكان كلّ جزء منه إمّا واجب الوجود؛ فكثر واجب الوجود> و قد برهنا على أنّه واحد <و إمّا غير واجب الوجود و هو[٣] أقدم بالذات من الجملة> و أقرب منها إلى الوجود؛ إذ وجود الكلّ بتوسّط وجود الجزء؛ <فتكون الجملة أبعد> من الجزء <في الوجود؛> فلايكون واجباً؛ إذ هو أقرب الأشياء إلى الوجود، بل هو عين الوجود و بتوسّطه صارت[٤] موجودة.[٥]

و لايخفىٰ عليك أنّ هذا الدليل إنّما يجري في ما إذا كان للجزء وجود منفرد؛ و أمّا إذا لم يكن[٦] له وجود مستقلّ كأجزاء المقدار المتّصل الواحد في نفسه فلا؛ و يمكننا أن نبيّن بوجهٍ آخر /33/ بأن نقول: لايمكن أن يكون له أجزاء كذلك و إلّا يلزم أن يكون ذا وضعٍ و كلّ ما كان كذلك فهو مادّي و المادّي لاينفكّ عن الاحتياج في الوجود إلى الغير؛ فيكون

١. ج: وجود و حدّ.
٢. س، ش: منهما.
٣. س، ش، ط: هي.
٤. ط: + الأشياء.
٥. ج: و بتوسّط أمر صار موجوداً.
٦. ج: ـ لم يكن.

ممكناً؛ فلايكون واجباً بالذات؛ هذا خلف.[1]

[۹.] فصل

<واجب الوجود لا موضوع له؛> لأنّه لوكان له موضوعٌ لكان محتاجاً إليه و هو ينافي الوجوب الذاتي.

<و لا عوارض له> إن أراد أنّه لا عارض[2] له أصلاً ـ سواء كانت حقيقية أو إضافية ـ فهو باطل؛ /34/لأنّ الوجودات كلّها منه و هو معها و متقدّم عليها باعتبارين مختلفين؛ /35/و هذه صفات إضافية لايمكن الشكّ في اتّصافه تعالى بها؛ و إن أراد أنّه لاصفات له حقيقية:

[۱.] فإن كان المراد أنّه ليس له صفات حقيقية مستندة إلى الغير فهو مسلّم لكنّه لايترتّب عليه قوله: <فلا لبْسَ له؛> إذ يجوز أن تكون له[3] صفات حقيقية مستندة إلى ذاته[4] تكون تلك الصفات[5] ساترة له؛ و دعوىٰ كون العوارض الغريبة ساترة[6] و الصفات الذاتية ليست بساترةٍ لايخلو عن تحكّمٍ.

[۲.] و إن كان المراد أنّه[7] ليس له صفات حقيقية مطلقاً؛ /36/لأنّه لوكان

---

۱. ج: ـ هذا خلف. ۲. ش: عوارض. ۳. ج: ـ له.
۴. س: ذات. ۵. ج: ـ الصفات. ۶. ج: ـ ساترة.
۷. ج، س: ان.

له صفات حقيقية فلايخلو إمّا أن تكون مستندة إلى الغير أو إلى الذات.

لاجائز أن تكون مستندة الىالغير و إلّا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك.

و لاجائز أيضاً أن تكـون مسـتندة إلى الذات و إلّا لزم أن يكـون الواحد الحقيقي فاعلاً و قابلاً؛ ففيه نظر؛ لأنّه إن أُريد أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة فاعلاً و قابلاً فلزومه[1] غير مسلّم؛ و إن أُريد أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون الواحد الحقيقي مطلقاً فاعلاً و قابلاً فلزومه[2] مسلّم و بطلانه ممنوع. كيف و قد ذهب الشيخان إلى أنّ العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى؟!

و لايمكن أن يكون له ساتر مبائن، كـما سـيأتي؛ فـلا لبس له؛ إذ الخفاء إنّما يكون من جهة ساترٍ مبائنٍ أو مخالط و[3] قـد انـتفيا عـنه؛ «اللبس» بكسر اللام إسم لما يلبس و بضمّها جمعه؛ <فهو صُراح> أي خالص عن وصمة الساتر الذي به الخفاء؛[4] <فـهو ظـاهر.> لأنّـه إذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهراً؛ يعني يكون بحيثيةٍ لو تعلّق العـلم بخصوص ذاته لكان واصلاً إلى حقيقته؛ لأنّه لاعوارض له تمنع الإدراك عن الوصول إليها.

---

١. س: + الواحد. ٢. ج: + غير. ٣. ج: - و.

٤. ج: - فهو صراح... الخفاء.

[۱۰.] فـصٌ

<واجب الوجود مبدأ كلّ فيض.> الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائماً بلاغرض و لاعوض. قال الشيخ في تـعليقاته: «الفيض إنّما يستعمل في البارئ تعالى و في العقول لاغـير؛ لأنّـه لمّـا كان صـدور المـوجودات عـنه عـلى سـبيل اللـزوم لا لإرادةٍ تـابعةٍ لغرضٍ، بل لذاته و كان صدورها[۱] عنه دائماً بلا منعٍ و لا كُـلفةٍ تـلحقه في ذلك كان الأوليٰ أن يسمّى فيضاً» /37/ و لمّا كان جميع المـمكنات من الأزل إلى الأبد صادرة من اللّه تعالى إمّا بالذات أو[۲] بالواسـطة؛ و امتنع أن يكون[۳] صدور الأفعال عنه معلّلاً بالغرض؛ لأنّ الغـرض هـو شيء به يصير الفاعل فاعلاً؛ و مـحال أن يكـون أمـر يـجعل الواجب الذي هو تامّ من جـميع الوجـوه عـلى الصـفة التـي لم يكـن عـليها، لاستلزامه أن يكون ناقصاً من تلك الجهة مسـتكملاً بـغيره[۴]؛ فـلاجرم أنّه تعالى يجب أن يكون مبدأ لكلّ فيضٍ.

و أيضاً نقول: إنّه يستحيل أن يكون في فعله تعالى غـرض؛ لأنّـه يمتنع أن يتحقّق بدون الشوق، كما إذا تصوّرنا شيئاً[۵] بأنّه نافع يحصل لنا شوق إلى تحصيله[۶] لأجل ذلك النفع و هو الغرض و لا يمكن أن يكون له

---

۱. ط: صدوره. ۲. ج: و. ۳. ج: ـ أن يكون.
۴. ج: عنه. ۵. ج: شيا. ۶. ط: تحصيل.

شوق؛ لأنّه إذا تمثّل بشيءٍ تبع ذلك التمثّلَ الوجودُ؛ يعني أن مجرّد علمه تعالى بالأشياء كافٍ في وجوداتها ـ كما تقرّر عندهم ـ بخلاف علومنا؛ فإنّها غير كافية فيها؛ فإنّا إذا تمثّلنا[1] بشيءٍ اشتقنا و إذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الأعضاء لتحصيل الشيء.

<و هو ظاهر على ذاته بذاته؛> يعني أنّ مبدأ الموجودات عالِم بذاته لذاته[2]؛ لأنّ السبب في كون الشيء عاقلاً هو تجرّده عن المادّة؛ و كذلك السبب في كونه معقولاً هو ذلك التجرّد و واجب الوجود مجرّد غايةَ التجريد؛ فذاته غير محجوبة عن ذاتها؛ أي حاضرة عندها و العلم عبارة عن حضور مجرّد عند مجرّد؛[3] أي عدم غيبوبته عنه؛ فيكون ذاته تعالى عالِماً بها و العلم بالعلّة يوجب العلمَ بالمعلول؛ <فله الكلّ> أي فيحصل له كلّ الأشياء باعتبار وجودها العلمي <من حيث لا كثرة فيه> لما بيّنّا أنّ وجوه الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة؛ فهو من حيث إنّه وحداني الذات لا تستند[4] الكثرة إليه و لا تقتضيها[5]؛ <فهو من حيث هو ظاهر> يعني أنّ ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرّة[6] أُخرىٰ بتلك الكثرة التي هي آيات دالّة على وجودها؛ و المقصود أنّ ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات

---

۱. ج: عقلنا. ۲. ج: ـ لذاته. ۳. ط: ـ عند مجرّد.
۴. س، ش: تستند. ۵. س، ش: يقتضيها. ۶. ج: مرتبه؛ ط: مراة.

ناشئة من[1] ظاهريته الأولىٰ التي هي ظهور بالذات: <فهو ينال الكلّ من ذاته؛> لأنّه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكلّ و أوجده؛ <فعِلْمُه بالكلّ بعد ذاته> و بعد <علمه بذاته> بعديةً ذاتيةً؛ لأنّ الذات و كذلك علمها بها منشأوه كما سبق أو لأنّه صفة له كما سيصرّحه و الصفة متأخّرة عن الموصوف تأخّراً ذاتياً.

فإن قلتَ: قد صرّح الشيخان ـ و هما أبونصر الفارابي و أبوعليّ بن سينا ـ بأنّ علم اللّه تعالى بالأشياء صفة لذاته تقدّست؛ و المشهور من مذهب الحكماء أنّ علمه كساير صفاته عين ذاته؛ يعنى أنّ ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الأشياء و ظهورها عليه لابواسطة صفةٍ له قائمةٍ به كما هو حالنا؛ فما السبب في ذهابهما[2] إلى ذلك؟

قلتُ: لعلّ سببه أنّ العلم من حيث هو علمٌ يستدعي تعلّقاً و إضافةً إلى شيء؛ لأنّ العلم لايكون إلّا علماً بالشيء و ذلك الشيء الذي هو المضاف إليه في علم البارئ تعالى[3] مثلاً إمّا أن يكون عين العالم، كعلم البارئ تعالى[4] بذاته أو يكون غيره؛ فحينئذٍ لايخلو إن تعلّق علمه تعالى بذلك الغير إمّا أن يكون حال وجوده أو يكون حال عدمه. لاجائز أن يكون حال عدمه؛[5] لأنّ التعلّق الذي هو الإضافة

---

۱. ج: عن. ۲. س: ذهابها. ۳. س، ش: ـ تعالى.
۴. س، ش: ـ تعالى. ۵. س: ـ لا جائز... عدمه.

يستحيل أن يكون بين العالم و العدم الصرف قطعاً؛ فتعيّن أن يكون حالَ وجوده:

فإمّا أن يكون حالَ وجوده العيني فيلزم أن لايعلم الأشياء إلاّ وقت وجودها؛ فينفكّ العلم بها عن ذاته؛ و هو باطل[١]؛ لأنّ علم الحقّ الأوّل بالأشياء لازم ذاته؛ لأنّه مسبّب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته؛ و تخلّف المعلول عن علّته التامّة ممتنع.

أو يكون حالَ وجوده العلمي؛ فإمّا أن يكون حاصلاً في ذات الباريء تعالى على أن يكون صفة له لازمة لذاته أو يكون له وجود مفارق لذاته؛ و حينئذٍ فإمّا أن يكون موجوداً في عقل أو نفس أو يكون مفارقاً لجميع الذوات؛ و الثالث محال، للزوم القول بالصور الأفلاطونية؛ و الثاني أيضاً محال؛ لأنّه يجب أن يكون من جملة[٢] المعقولات معقولٌ صدر عنه بلا واسطةٍ من الغير و هو ما لزم ابتداء من علمه بذاته؛ و إذا كان جميع المعقولات مرتسماً في نفس أو عقل لم‌يمكن أن يوجد معقول كذلك؛ لأنّ جميعها متأخّر عن أحدهما على هذا التقدير؛ فتعيّن أن يكون حاصلاً في ذات الباريء تعالى صفةً له؛ و فيه نظر؛ لأنّه يجوز أن يكون علمه تعالى بقدماء المجرّدات حال وجودها في الأعيان؛ أعني يكون علمه تعالى بها علماً

---

١. س: ظاهر. ٢. ط: جمل.

حضورياً و بساير[۱] الأشياء باعتبار حصول صورها في نفس أو عقل؛ و تكون تلك الصور علماً للـواجب بـاعتبار صـدورها عـنه و عـلماً للنفس أو العقل باعتبار حصولها فيه؛ و لايدلّ شـيء مـمّا ذكـر عـلى بطلان هذا الاحتمال.

<و ذوق بعض المتألّهة أنّ عـلمه تـعالى بـالأشياء عـين عـلمه بذاته؛> لأنّ جميع ما سِواه مستهلكة مندمجة في مرتبة أحدية ذاته. ثمّ بعد تلك المرتبة يخرج من القوّة إلى الفعل؛ فهو في حكـم المـجمل و الأشياء كالتفصيل له؛ و العلم بالمجمل هو العلم بالمفصّل من وجه.

<و يتّحد الكلّ بالنسبة[۲] إلى ذاته؛> لأنّ صور جميع الأشياء و إن كانت حاصلة في ذات الواجب لكنّها بوجودٍ علميٍ بسيطٍ كما سنشير إليه؛ فلا اختلاف و لاتعدّد في الخارج، بل ليس فـي الخـارج إلّا ذات واحدة هي الواجب الحقّ. <فـهو الكـلّ> أي كـلّ الأشـياء بـاعتبار الذات و الصـفة[۳] <وحـده[۴]> أي حـال كـونه واحـداً فـي الخـارج؛ فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كلّ الأشياء؛ و لهذا بيانٌ آخـر و تفصيلٌ سيجيء في آخر هذه الرسالة، إن شاء اللّه تعالى.

---

۱. ش: سائر؛ ط: ساير. ۲. س: بالنسب. ۳. ج، ش: + في.
۴. ج: وحدة.

[۱۱.] فصّ

<هو الحقّ؛ فكيف[1] لا و قد وجب؟!> يعني أنّه تعالى هو الموجود البحت؛ لأنّ الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجوداً عن الغير؛ فإذا[2] لم‌يكن ثابتاً[3] محضاً كان ذا مهيّة و وجود؛ فيلزم افتقاره في كونه موجوداً إلى الغير ـ كما بيّن ـ و قد فرضنا استغنائه؛ هذا خلف.

<هو الباطن> الخفيّ عن القُوى الإدراكية؛ <فكيف لا> يكون باطناً <و قد ظهر؟!> أي لأنّه قد ظهر ظهوراً تامّاً قويّاً بحيث غلب ظهوره على القُوى[4] الدرّاكة؛ فجعلها[5] عاجزة عن الإتيان بإدراكه؛ فاختفى عنها[6]؛ إذ كلّ من الموجودات الممكنة نورية تنكشف ذاته؛ فلمّا كثرت الأنوار و اشتدّ ضوؤها قصرت الإدراك عليها و منعته[7] عن التعلّق بماورائها.

و أيضاً: ذاته تعالى[8] محض الوجود و ظهور الأشياء بالوجود؛ إذ لاخفاء أشدّ من العدم؛ فيكون نوراً محضاً متناهياً في اللطافة و النورانية؛ فلذلك منع تعلّق إدراكنا[9] به تعالى[10] كالشمس؛ فإنّها بواسطة كثرة ضوئها محجوبة عن الأبصار؛ فلو فرضنا أنّها ضوء محض و نور

---

۱. ج: و كيف.
۲. س: فما اذا.
۳. ط: + ذاتاً.
۴. ج: القوه.
۵. س: فجعلهما.
۶. ج: عليها.
۷. ج: منعها.
۸. ط: ـ تعالى.
۹. ج: ادراكها.
۱۰. ج، ط: ـ تعالى.

غير مجسّم[۱] لاحتجبت أيضاً عن الأبصار احتجاباً أشدّ.[۲]

و أيضاً: معقولية ذاته لاتتصوّر بالنسبة إلينا إلاّ بحسب الوجوه و الاعتبارات؛ و كلّ ذي وجه و حيثية له حيثية العراء و الإطلاق عنها؛ و بهذا الاعتبار لايمكن أن يصل إليه عقلُ عاقلٍ و لامعرفةُ عارفٍ؛ فيكون باطناً؛ فيجوز أن يشير بقوله: «هو الباطن» إلى هذه المرتبة المسمّاة عند الصوفية باللاتعيّن؛ و هي التي ظهرت و تعيّنت باعتبار الأوصاف و الحيثيات؛ فليتأمّل[۳].

<فهو ظاهر من حيث هو باطن> يعني أنّ اتّصافه[۴] تعالى بالبطون إذا كان ناشئاً من ظهوره الكامل فاتّصافه تعالى بصفة الظهور لاينفكّ عن اتّصافه تعالى بصفة البطون؛ لأنّ الظهور إمّا بالذات أو بالآيات و أيّاً مّا كان لايخلو عن بطون الذات بالقياس إلينا.

أمّا الأوّل: فلأنّه و إن كان قد يتجلّى[۵] لبعضٍ من خواصّ عباده تجلّياً مغنياً عن الاستدلال و الانتقال من الآثار، كما قال: «ما رأيتُ شيئاً إلاّ و قد[۶] رأيتُ اللّه قبله[۷]» /38/ لكنّه لاينكشف عليه انكشافاً تامّاً، بل بقدر ما يفي وُسعه به.

---

۱. س، ش، ط: نور مجسم. ۲. ج: + فليتامل. ۳. ج: ـ فليتأمّل.
۴. ج: اتصاله. ۵. ط: ينجلي. ۶. ج: ـ قد.
۷. س: فيه.

و أمّا الثاني: فلأنّ الظهور باعتبار الآثار لايمكن أن ينفكّ عن بطون نفس الذات و خفائها[1] من حيث هي؛ إذ لايمكن لأحدٍ الاطّلاع على حقيقة الذات كما قرّر؛ ولْيعلم أنّ ظهور ذاته تقدّست كما هو بالنسبة إلينا كذلك بالنسبة إلى ذاته تعالى، بل هو أشدّ و أقوىٰ بخلاف البطون[2]؛ فإنّه لايمكن إلّا بالإضافة[3] إلينا.

<و باطن من حيث هو ظاهر؛> لأنّ صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له؛ لأنّ[4] البطون لايثبت[5] له إلّا من جهة شدّة ظهوره؛ و في بعض النسخ: «و باطن من حيث هو» و هو أيضاً صحيح؛ لأنّ صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء[6] معها من المبائن[7] و المخالط بخلاف الظهور؛ فإنّه قد يكون من المخالط و قد يكون[8] من أمر مبائن لذاته و هو وجودات الممكنات.

و يحتمل أن يقال ـ على مذاق أهل المشاهدة ـ: إنّ الظهور و البطون أمران إضافيان لايعقلان إلّا بالقياس إلى الغير؛ فما لم يتحقّق الغير و لو بالاعتبار يستحيل تحقّقهما[9]؛ و لمّا لم‌يكن عندهم موجود سِوى الحقّ الواجب تعالى لم‌يكن الظهور و البطون بالقياس إلى غيره، بل

---

١. ج، ش: خفائه.
٢. ط: بطونه.
٣. ط: بالنسبة.
۴. س، ش: + من.
۵. ط: لاينسب.
۶. ج: + آخر.
٧. ط: المبيّن.
٨. ج، س، ط: ـ من المخالط و قد يكون.
٩. ج: تحققها.

بالقياس إليه تعالى؛ فيكون ظاهراً لنفسه بـنفسه، كـظهوره[۱] للـعارفين الذين رفع الأغطية عن أعـين بـصيرتهم و بـاطناً عـن نـفسه بـنفسه، كبطونه و اختفائه[۲] عن المـحجوبين الذيـن لاتـنفتح أعـين قـلوبهم؛ فحيثية بطونه و ظهوره أمر واحد هو نـفس ذاتـه؛ فـصحّ قـوله: «فـهو ظاهر من حيث هو باطن و باطن من حيث هو ظاهر.»

<فخُذْ[۳] من بطونه> أي فاجْهد أن تتعرّى عن الكدورات الجسمانية و تتحلّى[۴] بالصفات الرحمانية[۵] حتّى تقرب مـن ذات الحـقّ و تـدركه[۶] بأنّه لايمكن أن يدرك مـتوجّهاً <إلى ظـهوره> بـاعتبار المكـوّنات حتّى <يظهر> لك[۷] عالم الأعلىٰ من مطالع[۸] أُفق عـالم الأسـفل <و يبطن> عنك نفس ذاته بأن تعترف بالعجز والقصور عن إدراكها.

[۱۲.] فصّ

<كلّ ما عُرف سببُه من حيث يوجبه فقد عُرف> إشارة إلى إحاطة علمه تعالى بالأشياء؛ و تقريرها: أنّ اللّه تعالى عالم بذاته ـ كما سبق ـ و ذاته تعالى علّة و سبب لجميع ما سواه من الممكنات و العلم بـالسبب

۱. س: لظهوره. ۲. ج: احتجابه. ۳. ج: فجد.
۴. س: تتحل. ۵. ش: الروحانيه؛ هامش «ش»: الرحمانيه.
۶. ج: تدرك. ۷. ج: يظهرك؛ ش: ذلك. ۸. ط: مطلع.

التامّ من حيث يوجبه ـ أي باعتبار خصوصية بها يتعيّن و يجب صدور المعلول عنه ـ يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتيابٍ، كما إذا فرضنا أنّ الشمس و القمر يتحرّكان بحركتهما الخاصّة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلاً و علمناهما كذلك مع العلم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس[1]؛ و تكون[2] الأرض في وسط الكلّ: فلاشكّ أنّا نجزم بأنّه في كلّ مقابلة ينخسف انخسافاً تامّاً جزماً[3] يقينياً[4] بلاشبهة و لاشكّ أنّ ذاته تعالى سبب تامّ لواحدٍ منها؛ فيلزم[5] من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد أيضاً علّة تامّة لآخر؛ فيلزم من العلم بها[6] العلم بذلك الآخر و[7] هكذا حتّى يحصل له العلم بجميع المعلولات.

<و إذا رتّبتَ الأسبابَ> دفعٌ[8] لما يتوهّم من أنّ أسباب المهيّة التي هي الكلّيات يجوز أن تترتّب إلى غير النهاية؛ فلاتنتهي إلى الجزئي؛ فلايحصل العلم به؛ أي و إذا كانت تلك الأسباب مترتّبة[9] بأن يتوقّف[10] بعضها على بعض <انتهتْ أواخرُها إلى الجزئيات الشخصية>؛ لأنّ الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول إليها تصل إلى مرتبةٍ لايمكن أن يتحصّل بعدها بالفصل، بل لايطلب العقل

---

١. س: شمس.	٢. ط: فيكون.	٣. ج: ـ جزماً.
٤. ش: يقيناً.	٥. ج، س، ش: فلزم.	٦. ج، ش: بهما.
٧. س، ط: ـ و.	٨. ج: رفع.	٩. ج: مرتبه.
١٠. س، ش، ط: توقّف.

شيئاً[1] في تحصيلها[2] حينئذٍ إلّا التعيّن و الهٰذية؛ و ذلك إنّما يكون إذا تحصّلت نوع الأنواع؛ فحينئذٍ كلّ ما عرض له من الأُمور المحصّلة تصير الطبيعة به متعيّنة مشاراً إليها كالجوهر؛ فإنّه سبب للجسم و الجسم للجسم النامي و الجسم النامي للحيوان و الحيوان للإنسان و الإنسان لزيدٍ مثلاً؛ فالإنسان[3] الذي هو آخر ذلك الأسباب ينتهي إلى الأشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الأسباب و[4] تعيّنها انتهاءً <على سبيل الإيجاب> من غير قصدٍ و اختيارٍ.

و لمّا كان العلم[5] بالسبب التامّ يوجب العلمَ بمسبَّبه <فكلّ كلّي و جزئي[6] ظاهرٌ عن ظاهريته الأولىٰ[7]> يعني أنّ جميع المعلومات ـ سواء كانت كلّيات أو جزئيات ـ منكشف[8] على[9] ذاته تعالى بسبب ظاهريته الأولىٰ التي هي علمه بذاته و هو نفس ذاته دون ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات.

<ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها> إشارة إلى أنّ علمه تعالى بالأشياء ليس علماً انفعالياً مستفاداً من وجودات تلك الأشياء حتّى يلزم تأثّره عن الغير في صفاته الحقيقية و استكمال ما هو كامل

---

١. ش: سببا. ٢. ج: تحصلها. ٣. ج: فان الانسان.
۴. س: ـ و. ۵. ج: + التام. ۶. ج: جزوي.
٧. س: الاول. ٨. ج: ينكشف. ٩. س: عن.

تامّ من جميع الوجوه بالغير؛ فلايحصل له العلم بالأشياء مستفاداً[1] من ذواتها <داخلة في الزمان و الآن؛> لأنّه يعلم الأشياء بواسطة العلم بأسبابها و عللها التامّة ـ كما سبق ـ و تلك الأسباب حاضرة عنده تعالى أزلاً و أبداً؛ فمسبّباتها[2] أيضاً كذلك؛ و العلم بالمسبّب إذا كان حاصلاً من العلم بالسبب[3] لايتغيّر مادام السبب موجوداً؛ و لاشكّ أنّ أسباب معلوماته ثابتة دائماً؛ فتكون معلوماته أيضاً كذلك؛ فلاتغيّر في معلوماته؛ فلاتكون داخلة في الزمان.

و الحاصل: أنّ الموجودات كلّها ـ قديمها و حادثها ـ حاضرة عنده تعالى في أوقاتها المتعلّقة بها؛ أي كلّ منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذي هو فيه أزلاً و أبداً؛ فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع ما فيه و في كلّ جزء منه؛ فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه و عند حدوثه و بعد حدوثه على طرزٍ واحدٍ؛ فلايكون في علمه «كان» و «يكون» و «كائن» بل ذلك بالقياس إلى علومنا؛ فلايكون علمه زمانياً حاصلاً عن الغير <بل عن ذاته؛> لأنّه تعالى يعلم الكلّيات و يعرف الأشخاص أيضاً و أحوالها الشخصية و أوقاتها الشخصية و أمكنتها الشخصية من أسبابها الموجبة لها المؤدّية

---

١. س: مستفاد. ٢. س: بمسبباتها. ٣. س: بالمسبب.

إليها؛ و ذاته تعالى مسبّب الأسباب؛ و قد تحقّق أنّه عالم بها؛ فهو يعرف كلّ شيء من ذاته؛ فلايخفى عليه شيء؛ فيكون فعلياً؛ إذ وجود المعلولات[۱] على الترتيب الذي بينها في الخارج و كونها على وجهٍ مخصوصٍ مستفاد من علمه تعالى بها ـ كما تقرّر عندهم ـ و هو كافٍ في تحقّق الأشياء؛ فإذا كان شيء لم‌يكن في وقت فإنّما[۲] يكون ذلك من جهة القابل[۳]. فإذا تمّ استعداده حدث فيه من هناك صورة أو عرض؛ فالأشياء كلّها واجبات بالنسبة إليه تعالى؛ لأنّها إمّا لازمة أو لازم لازمه إلى أقصى الوجود على الترتيب المخصوص الذي بينها <والترتيبُ الذي عنده> أي الترتيب السببي و المسبّبي الواقع في معلوماته تعالى و هو كونها <شخصاً فشخصاً بغير نهاية؛> فإنّ الترتيب في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي غير متناهٍ؛ فعدم تناهي الترتيب[۴] العلمي بالطريق الأولىٰ؛ فهو يعرف الأشخاص و أنّها فاسدة و متغيّرة؛ و لايفسد علمه و لايتغيّر بفسادها و تغيّرها؛ و كذلك يعرف جميع أحوالها الحادثة لها و يعلم أنّها تكون حادثة و لايتغيّر علمه بها؛ لأنّه يعرف وجوداتها بأسبابها الموجدة و عدماتها بأسبابها المعدمة لها؛ و العلم المستفاد من العلم بالأسباب لايتغيّر، كما تقدّم.

---

۱. ج، س، ش: المعلومات. ۲. س: قايما. ۳. س: القايل.

۴. ج، س، ش: ـ الترتيب.

فإن قيل: المشهور من مذهب الحكماء أنّه تعالى يعلم الأشياء على وجهٍ كلّيٍ؛ لأنّ إدراك الجزئيات المادّية على وجه الجزئية لايمكن بدون التغيّر و التغيّر في علمه محال؛ و ظاهر هذا الكلام و الذي قبله من أنّ كلّ كلّي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولىٰ[١] أنّه يعلمه على وجه الجزئية فينافيه؛ و أيضاً الجزئيات من حيث إنّها جزئيات معلولات[٢] للواجب و قد سبق أنّ العلم بالعلّة يوجب العلمَ بالمعلول؛ فيلزم أن يكون عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية.

قلنا: إنّ[٣] إدراك الجزئيات بخصوصها بدون التغيّر جائز، كما مرّ مراراً؛ و[٤] يمكن أن يكون[٥] أنّ مرادهم من العلم بالأشياء على وجه الكلّية أن تكون معلومة بحيث لايدخل فيها الزمان لامعناه المتبادر منه و هو كونها بحيث يصحّ انطباقها على كثيرين؛ و ظاهر أنّ العلم بها على الوجه[٦] الكلّي بهذا المعنى لاينافي العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه.

لكن هذا الجواب لايصحّ على مذهب الشيخين؛ لأنّهما ذاهبان[٧] /39/ إلى أنّ علم الحقّ بالأشياء بحصول صورها فيه و لايمكن ارتسامُ

---

١. س: الاول. ٢. ط: معلومات. ٣. ج: انه.
٤. ج: ـ إدراك الجزئيات... و. ٥. ج: يقال. ٦. س: وجه.
٧. س: ذهبان.

صورة جسمٍ بشخصه[1] في مجرّد؛ لأنّه يوجب انقسامَه[2] و[3]كونَه مادّياً؛ فتعيّن أن يكون حصول المادّيات فيه على وجه كلّي.

و أيضاً: قد ذهبا إلى أنّ إدراك المادّيات بأشخاصها لايمكن إلّا بالآلات جسمانية و الحقّ سبحانه منزّه عنها؛ فلايمكن له إدراكها كذلك، بل بوجهٍ كلّي.

و فيه نظر؛ لأنّه يجوز أن يكون موجود جسماني مبائن لذات الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات و بواسطة انطباعها فيه تصير منكشفة على الواجب تعالى كقوانا[4] الجسمانية المرتسمة فيها صور المادّيات؛ فإنّها بواسطة ارتسامها فيها تصير منكشفة على نفوسنا الناطقة.

و القول بأنّ علم الحقّ بالأشياء بحصول صورها فيه[5] لاينافي ذلك كما أنّ قولهم: «العلم حصول صورة الشيء في العقل» لاينافي كون الصورة مرتسمة في القوّة المتخيّلة، بل يتناولها؛ و قيام الآلات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل يجب التنزّه عنه؛ و أمّا أن يكون موجود مبائن محلاً للصور[6] المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيلٍ.

---

۱. ج: شخصيه. ۲. ج: ارتسامه. ۳. ج: ـ و.
۴. س: كقوايا؛ ش، ط: كقولنا. ۵. ج: ـ فيه. ۶. س: لصور.

<فعالِم > أي فهو عالِم <علمه بالأشياء بذاته > أي بواسطتها <هو الكلّ[١] الثاني؛> إذ الكلّ الأوّل هو الحقّ الواجب مع الصفة.

فإن قيل: إذا كانت[٢] الصفة جزئاً منه تكون الصفة كلّاً أوّل؛ لأنّ الجزء مقدّم بالذات على الكلّ.

قلنا: إنّه يجوز تقدّم الكلّ على الجزء التحليلي، كما للمتّصل الواحد بالقياس إلى أجزائه الفرضية و[٣] لأنّ ذلك العلم المشتمل[٤] على الكثرة متأخّر عن الذات؛ فيكون كلّا و ثانياً بالنسبة إليها.

<لانهاية له ولاحدّ> خبر لقوله: «علمه بذاته» بعد خبر هو قوله:[٥] «هو الكلّ[٦] الثاني».

<و هناك> أي في الكلّ الثاني و هو العلم بالموجودات أزلاً و أبداً <الأمر> و هو إرادته الأزلية المتعلّقة بوجوداتها و بكمالاتها[٧] اللاحقة لها المعبّر عنه بقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُون﴾؛ لأنّه يمتنع تخلّفُ المعلومات عن نحو علمه الخاصّ بها كامتناعِ[٨] تخلّفِ المأمور عن أمر القادر الغالب؛ و يجوز أن يراد بالأمر عالم الأمر و هو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة و هو عالم الجواهر العقلية من المجرّدات؛ يعني أنّ في الكلّ الثاني و هو علمه بالأشياء عالم الأمر؛ إذ[٩] وجود

---

١. س: الكلي. ٢. س: كان. ٣. س: او.
٤. س: مشتمل. ٥. س: قول. ٦. ش: الكلي.
٧. ج: لوجوداتها و لكمالاتها. ٨. س: كالامتناع. ٩. ط: و.

المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بـالذات و الاخـتلاف بالاعتبار، كما قال بعض المحقّقين: «الجواهـر العـقلية مـوجودة فـي القـضاء و القـدر مـرّةً واحـدةً بـاعتبارين و الجسـمانيات مـوجودة فيهما[١] مرّتين.»

[١٣.] فـصّ

<علمه[٢] الأوّل بذاته[٣] لاينقسم.> لأنّه عين ذاته و لاشكّ فـي انـتفاء وجوه القسمة عنها.

<علمه الثاني> و هو علمه بباقي المعلومات <عن ذاته إذا تكثّر لم‌تكن الكثرة في ذاتـه، بـل بـعد ذاتـه؛> لأنّ الكـثرة فـي الصـفة؛ و لاشكّ أنّها بعد الذات <وَ مٰا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلّا يَعْلَمُهَا؛> لأنّه يـعلم أسباب[٤] الأشياء عـلى مـا هـي عـليه؛ فـيعلم مسبّباتها كـما سـبق؛ فلاتكون جلائل الأشياء و دقائقها مختفية عنه، بل منكشفة عليه مـن غـير تـفاوت؛ ﴿فَـلايَعْزُبُ عَـنْهُ مِـثْقٰالُ ذَرَّةٍ فِـى السَّـمٰوٰاتِ وِ لاٰ فِـى الْأَرْضِ﴾.

<من هناك> أي من العلم الثاني /40/ <يجري القلمُ> المسمّى في

---

١. ط: فيها. ٢. س: علم. ٣. س، ش، ط: لذاته.
٤. ج: + الكاينات و.

عرف الحكماء بالعقل الأوّل؛ لأنّـه يأخـذ مـا فـيه مـن المـعاني مـن وجودات الأشياء و تقدير أوقاتها و تعيين كـمالاتها[۱] الثـابتة[۲] عـلى سبيل الإجمال و تفصيلها <في اللوح> و هو النفس؛ إذ جريان القـلم من الحكيم لايتصوّر بدون ترتيبٍ و تفصيلٍ لم‌يكـن قـبله أو لأنّ مـن شأن النفس من حيث هي نفس ـ أي من حيث إنّ لها آلات جسمانية ـ التفصيل وكون العلوم فيها مفصّلة <جرياً[۳] متناهياً إلى القيامة؛> /41/ لأنّ توقيت هويّات الأشياء و تعيين أحوالها لايذهب إلى غير النـهاية بأن يعيّن زمان وجود شيء و أحواله ثمّ لشيءٍ[۴] آخر و هكذا إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى القيامة الكبرى التي من جملتها فناء المـمكنات بأسرها، كما نطق به الشرائع و ورد به[۵] الكتاب،[۶] قال اللّه تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى السَّمٰاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ و جاء[۷] في الخبر الصحيح أيضاً أنّ الحقّ سبحانه يميت جميع الموجودات حتّى الملائكة و ملك المـوت أيضاً؛ وكون أوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى ـ كما وقع الإشارة إليه ـ لاينافي هذه القيامة؛ لأنّه يجوز أن يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث؛ فإذا وجد ذلك الحادث انتفى علّتها التامّة؛ فانتفى المعلول أيضاً. /42/

---

۱. ج: كمالاته.
۲. ج، ط: الثانية.
۳. ش: جزئيا؛ هامش «ش»: جريا.
۴. س: بشيء.
۵. ج: ـ به.
۶. ط: + كما.
۷. س: جاز.

قال الشيخ العربي[۱] في رسالته المسمّاة بالعقلة: «فلمّا أوجد ـ سبحانه و[۲] تعالى ـ القلم الأعلىٰ أوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ و هي من الملائكة الكرام المشار إليها بكلّ[۳] شيء. قال اللّه تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ و هو اللوح المحفوظ؛ و قال اللّه تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾؛ فهو موضع تنزيل الكتب[۴] و هو أوّل كتابٍ سطره الكون و أمر القلمَ أن يجري على هذا اللوح بما قدّره و قضاه ممّا كان من إيجاده و ممّا يكون إلى أن يقال: فريق في الجنّة و فريق في السعير و يذبح الموت؛ و يقول منادى الحقّ على قدم الصدق: يا أهل الجنّة! خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد و يا أهل النار! خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد إلى هنا حدّ الرقم بما بينهما و ما بعد هذا فله حكم آخر» انتهىٰ كلامه.[۵]

و يمكن أن تحمل القيامة على الصغرىٰ التي عبّر عنها بالموت كما أشار إليه ﷺ[۶] بقوله[۷]: «مَن مات فقد قامت قيامته» /43/ و إنّما كان جريه متناهياً بهذا الاعتبار؛ لأنّه إذا فنى ذات الشيء انقطع الكاتب[۸] و

۱. ط: + قدّس سرّه العزيز. ۲. ش: ـ و. ۳. ش: فكل.
۴. س: الكتاب. ۵. ج: ـ قال الشيخ العربي... انتهى كلامه.
۶. ج: صلى الله عليه و آله؛ ط: عليه الصلوة و السلام. ۷. ج: ـ بقوله.
۸. س: الكتاب.

تناهي عن تبيين أُمور تتعلّق به؛ فيتناهي جريان القلم بالنسبة إلى ذلك الشيء لا مطلقاً.

و يحتمل أن يراد باللوح جنس المهيّة الثابتة في علمه تعالى و إن كان خلاف ما أراده المصنّف؛ و القلم الذي هو العقل المؤثّر عندهم يجري في اللوح الذي هو المهيّة بأن يحقّقها في الخارج و يوجِد أحوالها؛ و تناهيه إلى القيامة بهذا الاعتبار ظاهر ممّا تقدّم.

<إذا كان مرتعُ بصرِك ذلك الجناب و مذاقُك من ذلك الفرات> يعنى أنّك[١] إذا[٢] قطعت نفسك عن الأسباب و قصرت نظرك على ذلك الجناب بأن ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدّرة قبل وجودك بلامدخلية من الأسباب <كنتَ في طِيبٍ؛> لأنّك إذا علمت أنّ الكلّ من عنداللّه تعالى من غير مداخلة شيء هان عليك الأمر؛ فتستريح <ثمّ تدهش> بفنائك عن نفسك بالكلّية.

[١٤.] فصّ

<أنفُذْ إلى الأحدية> يعنى أنّ الواجب عليك أن تجهد حتّى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية و تنمحق في نظرك الكثرة الإمكانية التي هي العوائق عن التوجّه إلى الخير الأصلي و الوصول إلى الموضع

---

١. ط: ـ أنّك.   ٢. ش: ـ إذا.

الحقيقي بأن لاتلتفت إلى الأسباب و الوسائط و تتوجّه إلى مسبّبها حتّى تصل إلى أحدية الذات.

و بالجملة: إنّك[1] إذا طرحتَ ما سِوىٰ الحقّ الواجب عن نظرك و توجّهتَ بشراشرك إليه رأيتَ جميع الأوصاف الكمالية راجعة إليه و جميع الذوات مضمحلّة عند ذاته؛ فتحصل لك الدهشة و هي فناؤك عن نفسك و بقاؤك بذاته تقدّست، كما أشار إليه بقوله: <حتُّدهَش إلى الأبدية.>

لمّا أمر بالتوجّه و سلوك طريقٍ يوصل إلى أحدية الذات كان مظنّة سؤال القُرب و البُعد عنها فقال: <و إذا سألتَ عنها فهي قريبة[2]> إمّا لأنّ أقرب الأشياء إلى الشيء هو نحو وجوده الخاصّ به و وصول ذلك الوجود إليه و ربطه به بواسطة تلك الذات الأحدية؛ فكأنّها واقعة بين المهيّة و وجودها الخاصّ؛ فصارت أقرب إليها من الوجود؛ فكيف لايكون قريباً منها أو لأنّ نسبتها إلى الشيء كنسبة المطلق إلى المقيّد؛ فتكون قريبة منه ذلك النحو من القُرب، كما هو مذاقُ أهل[3] المشاهدة.

<أظلّت الأحديةُ> يعنى أنّ الذات الأحدية ـ و هو الواجب الحقّ ـ إذا اعتبرت من حيث هي[4] بأن لم‌يكن معها شيء سِواها إذا وقعت ظلّها و

---

۱. س: انكه. ۲. ج، ش: قريب. ۳. ش: أرباب.
۴. ط: + هي.

أوجدت شيئاً؛ <فكان> ظلّها <قلماً> و هو العقل الأوّل؛ لأنّهم قالوا: إنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون واحداً مستقلاً بالوجود و التأثير؛ و غير العقل من الموجودات الممكنة لايمكن أن يتّصف بهذه الصفات. أمّا الجسم فلانتفاء الوحدة عنه؛ و أمّا العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود؛ و أمّا الصورة و النفس فلعدم كونهما مستقلّين بالتأثير. أمّا الصورة فلأنّ تأثيرها موقوف على تشخّصها و هو موقوف على المادّة؛ و أمّا النفس فلأنّها إنّما تؤثّر بسبب آلات جسمانية؛ فتعيّن أنّه لايمكن أن يكون الصادر الأوّل من الحقّ الأحديّ الذات إلّا عقلاً؛ و لايخفى على المتأمّل ما فيه؛ و إنّما جعل القلم ظلّاً لأنّ الذات الأحدية هي[1] النور؛ قال اللّه تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَ الأَرْضِ﴾ و القلم هو الموجود الذي حصل وجوده منها و تابع لها في وجوده و قد ضعف ضوء الوجود فيه؛ فيكون مثل الظلّ المحسوس؛ فلذا أطلق الظلّ عليه <أظلّت الكلّيةُ> أي الكلّ[2] الذي هو المركّب من الذات الأحدية و القلم؛ <فكان> ذلك الظلّ <لوحاً؛> إذ ماعدا الصادر الأوّل من الموجودات لايصدر عن البارئ تعالى إلّا بتوسّطه[3] <جرىٰ القلمُ على اللوح بالخلق> أي بإيجاده؛ و لاينافيه كون اللوح ظلّاً للكلّية؛ لأنّه يجوز أن تكون الكلّية علّة تامّة و

---

۱. س، ش، ط: هو. ۲. س: الكلي. ۳. ج، ط: بتوسط.

القلم علّة موجدة أو يراد بالخلق التقدير؛ أي بتقدير الحقائق و المعاني و تصويرها فيه مفصّلاً.

[۱۵.] فصّ

<امتنع ما لايتناهى لا في كلّ شيء> يعني أنّ عدم التناهي إمّا أن يكون في البُعد أو في العدد. أمّا الأوّل فقد دلّ على استحالته برهانُ تناهي الأبعاد؛ و أمّا الثاني فممتنع بشرطين اعتبرهما[1] الحكماء: أحدهما الاجتماع في الوجود الخارجي؛ و ثانيهما الترتّب[2] كما في العلل و المعلولات على ما يدلّ عليه برهانُ التطبيق؛ فلا يمتنع ما لايتناهي في كلّ شيء، <بل في الخلق> يعني الموجود الخارجي <و> لايمتنع[3] في كلّ موجود خارجي، بل في <ما له مكانة و رتبة> أي في الموجود الخارجي الذي يكون مترتّباً إمّا طبيعياً أو وضعياً لا في غيره؛ إذ عدم تناهي معلومات الحقّ تعالى[4] و النفوس الناطقة المجرّدة عن الأبدان و عدم تناهي المعدّات كالصور و الاستعدادات غير مستحيل، بل واقع عندهم؛ و إنّما لم يصرّح بشرط الاجتماع في الوجود اكتفاءً باعتبار وصف عدم التناهي في الخلق؛ أي

---

۱. ط: اعتبر.
۲. ج: الترتبيه؛ ش: الترتيب؛ هامش «ش»: الترتب.
۳. س: فلايمتنع.
۴. ج، س، ط: ـ تعالى.

الموجود الخارجي؛ لأنّه إذا لم تكن الأجزاء مجتمعة في الوجود الخارجي لم يتّصف موجود خارجي بعدم التناهي، بل كلّ ما هو موجود من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهي.

و الحاصل: أنّ الكلّ موصوف باللاتناهي و هو من حيث هو كلّ ليس بموجودٍ في الخارج لا في الماضي و لا في الحاضر و لا في الاستقبال؛ لأنّ وجود الكلّ في الخارج مع انتفاء أجزائه فيه بديهية الاستحالة؛ و وجود جميع أجزاء الكلّ في جميع أجزاء الزمان ليس وجود الكلّ من حيث هو كلّ في الخارج، بل في الوهم كأجزاء الحركة بمعنى القطع؛ فلايكون موجوداً أصلاً[1]؛ فلايتّصف موجود خارجي منها بعدم التناهي أبداً[2].

<و وجب في الأمر> أي الأمور الغير المتناهية ضرورية الوجود في العلم سواء كان علم البارئ تعالى أو علم المجرّدات التي هي الأوائل؛ لأنّ العلم بالسبب يوجب العلمَ بالمسبّب؛ و لاشكّ أنّ الأسباب و كذا مسبّباتها مع كونها معلومات لها غير متناهية؛ <فهناك> أي في الوجود العلمي <الغير المتناهي كم شئتَ[3].> لأنّ كلّ حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند إلى أسباب لاتتناهي؛ و لاشكّ أنّ جميعها معلوم لها؛ فتكون في[4] علومها سلاسل

---

١. ج: آخر.   ٢. س: آنفا.   ٣. ط: سبب.

٤. ج: - في.

غير متناهية من الأُمور الغير المتناهية سواء كانت مجملة أو مفصّلة.

[١٦.] فص

<لحظت الأحديةُ> هذا بيان آخر لتعلّق علمه تعالى بالموجودات ليتبيّن[١] أنّ الإيجاد من الذات بأيّ اعتبارٍ من اعتباراتها يقع منها.[٢]

و تقريره أنّ الذات الأحدية لحظت <نفسَها> لما تقرّر من أنّه تعالى عالم بذاته <و ذاته> تعالى <كانت قدرة؛> لأنّ القدرة هو ما به يؤثّر الشيء في الغير؛ و لمّا كان الحقّ سبحانه يؤثّر في جميع الأشياء لذاته ـ كما أُشير إليه ـ فذاته تكون قدرة؛ <فلحظت القدرة> لأنّها عين ذاته؛ و لا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه.

فإن قيل: لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة في نفس الأمر ـ أي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الأمر ـ ملاحظة القدرة، لجواز أن تكون من الأُمور التي لا يلزم من[٣] تعقّلها تعقّلُ الذاتِ.

قلنا: إنّ ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها و اعتباراتها و من جملتها ذلك الوجه، فيكون أيضاً معلوماً لها؛ <فلزم العلمُ الثاني المشتمل على الكثرة؛> لأنّ القدرة أمر إضافي؛ إذ لا تكون إلّا قدرة[٤] على

---

١. س: لتبيين؛ ج، ش: ليبين. ٢. ج: ـ يقع منها. ٣. ج، س، ش: ـ من.
٤. ط: قدرة إلّا.

الشيء؛ فلايمكن تعقّلها بدون تعقّلِ ما أُضيفت[۱] إليه و هو المقدورات المتكثّرة الغير المتناهية.

<و هناك> أي في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار[۲] قادريتها <اُفق عالم الربوبية> و مَطلع عالم التربية[۳] و الإيجاد؛ إذ[۴] فيه تعلّق علمه تعالى بوجودات الأشياء و كيفياتها على وجه مخصوص؛ و ذلك كافٍ في وجوداتها في أوقاتها؛ فيكون إيجاد الموجودات الخارجية طالعة منه <يليها عالم الأمر> يعنى أنّ[۵] أوّل ما خرج من العلم إلى العين هو عالم العقول و النفوس <يجرى به> أي بسبب العلم الثاني <القلمُ على اللوح؛> إذ لولاه لم‌يكن القلم و اللوح موجِداً فضلاً عن جريان القلم على اللوح؛ لأنّ علمه تعالى بالممكنات فعليّ مقدّم على وجوداتها تقدّماً بالذات.

و يمكن أن يراد باللوحِ العرش أو مخلوق تحته، لقوله ﷺ[۶]: «ما من مخلوق إلّا و صورته تحت العرش.» <فتتكثّر[۷] الوحدة> التي هي العلم الإجمالي البسيط للذات الحقّ بسبب جريان القلم على اللوح و به تصير متكثّرة مفصّلة في اللوح و هو النفس[۸].

۱. ج، س: اضيف. ۲. س: باعتبادر. ۳. ط: المربّية.
۴. س: أو. ۵. ج، ط: ـ أنّ. ۶. ط: عليه السلام.
۷. ج: فتكثير؛ ط: فتنكثر. ۸. ط: + و.

اعلم أنّ الشيخ في طبيعيات الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثّل العلم البسيط بمسئلةٍ تتيقّن[١] معلوميتها لك و تسئل عنها و أنت متيقّن بأنّك تجيب عنها بما[٢] علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتّة، بل إنّما تأخذ في التفصيل و الترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل و الترتيب؛[٣] قال: «فأحد هذين[٤] هو العلم الفكري الذي إنّما يستكمل به[٥] تمام الاستكمال إذا ترتّب[٦] و تركّب؛ و الثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور؛ فذلك علم فاعل للشيء الذي نسمّيه علماً فكرياً و مبدأ له؛ و ذلك هو قوّة[٧] العقلية[٨] المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعّالة؛ و أمّا التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس؛ أي متعلّق بالبدن؛ فما لم‌يكن له ذلك لم‌يكن له علم نفساني؛ و أمّا أنّه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس؛[٩] فهو موضع نظرٍ يجب عليك أن تعرفه من نفسك.

و اعلم أنّه ليس في العقل المحض منهما تكثّرٌ البتّة و لا ترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكلّ صورةٍ تفيض عنها على النفس؛ و على هذا

---

١. ج، س، ش: تيقّن. ٢. س، ش، ط: مما. ٣. ج: الترتيب و التفصيل.
٤. س، ش، ط: + القسمين. ٥. ج، س، ش، ط: ـ به. ٦. ج: رتب.
٧. ج، س، ش، ط: القوة. ٨. ط: الفعلية. ٩. ج: ـ علم غير علم النفس.

ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء؛ فـإنّ عقلها هو[1] العقل الفعّال للصور الخلّاق لها» /44/انتهىٰ.

فعلىٰ ما ذكره الشيخ و غيره لايكون في علم الواجب و لا في علوم العقول تكثّرٌ و تفصيل[2] مع وجوب كونها عـالمة[3] بـجميع الأشـياء؛ و هذا يتصوّر[4] علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجودٍ واحدٍ علميٍ كالأجزاء الغير المتناهية المقدارية للـمتّصل الواحـد فـي نفسه؛ فإنّ لِكلّها وجوداً واحداً خارجياً.

و ثانيهما: أن يكون لكلّ[5] واحد من المعلومات[6] وجود لكن لايلتفت إليه، بل المجموع من حيث هو مـجموع يكـون مـلتفتاً إليـه؛ فـانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه بـاعتبار أنّـه ليس فـيه[7] تـفصيل و قصد بالذات.

و الوجه الأوّل لبساطته يناسب المفارقات المحضة إلّا أنّه قد تبيّن لك ممّا تقدّم أنّ بين علومها ترتيباً سببياً؛[8] و هذا يقتضي التـعدّد و التكـثّر إلّا أن يقال إنّ ذلك الترتيب بينها[9] بـالقوّة؛ يـعنى أنّ ذلك الوحـدانـي

---

۱. س، ش، ط: فهو. ۲. ج، س، ش: تفصيل و تكثر. ۳. ش: عالما.
۴. س: يتصو. ۵. ش: كل. ۶. س، ش، ط: العلوم.
۷. س، ش، ط: فيها. ۸. ج، س، ش: ترتيب سببي. ۹. س، ش: ط: بينهما.

البسيط بحيثيةٍ لوحلّل إلى الأجزاء لكان بينها[1] تقدّم و تأخّر ذاتي كالترتيب الذي بين أجزاء المتّصل الواحد في نفسه؛ فإنّ فيه جزئاً و جزءَ جزءٍ و جزءَ جزءِ جزءٍ؛ فيكون بينها ترتيب على الوجه الذي ذكرنا؛ و أيّاً مّا كان فلايكون في علمها تكثّرٌ و تفصيلٌ، بل لايكون تفصيل إجماله إلّا في النفس و تكثّر وحدته <حيث يَغْشَىٰ السِّدْرَةَ مٰا يَغْشَىٰ> السدرة شجرة النبق روى مرفوعاً أنّها في السماء السابعة و عليها مثل النبق.

فإن قيل: ما الذي يغشى السدرة؟

قلنا: إنّه أنوار اللّه تعالى و تجلّياته لكن هذه الشجرة قويّة لاتصير بها دكّاً دكّاً كالطور؛ يعنى أنّه يغشى الوحدة[2] التي هي العلم الإجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلّياته و أنواره تعالى[3] ما يغشى؛ أي ما لايحصى كثرةً و حسناً؛ و يمكن أن يراد من السدرةِ اللوحُ؛ أي تصل الكثرة إلى وحدة العلم حيث تصل إلى اللوح كثرة الأنوار و هي بعينها[4] كثرة العلم؛ يعنى أنّه لاتتكثر وحدته قبل وصوله إلى اللوح، بل إنّما يتكثّر حين وصوله إلى اللوح.

<و يلقى الروحُ[5] الكلمةَ> أي بسبب العلم الثاني و تعلّقه بالمعاني

---

۱. س، ط: بينهما. ۲. س: الواحدة. ۳. ط: ـ تعالى.
۴. س: نفسه؛ ش: بعينه. ۵. س، ش، ط: + و.

يصير الروح ـ و هو المعنى المجرّد ـ ملاقياً للكلمة؛ يعني الظهور بحسب العين و الوجود الخارجي؛ فكما أنّ بالكلمة تظهر المعاني المختفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني و آثارها في الخارج.

و يحتمل أن يراد بالكملة كلمة ﴿كُنْ﴾ يعني أنّ الروح يصير ملاقياً لكلمة ﴿كُنْ﴾؛ يعني الإيجاد بسبب العلم الثاني؛ و لمّا كانت[1] المعاني المعقولة تخرج من العلم إلى العين بمجرّد كلمة ﴿كُنْ﴾ عبّر عنه بها لأنّه لازمها.

<و هناك أُفق عالم الأمر> يعني أنّ هناك عالم الأمر الذي هو الأُفق سمّاه أُفقاً لأنّه يطلع و يظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج.

<يليها العرشُ> و هو أوّل الأجسام و أعظمها المسمّى بفلك الأفلاك؛ <و الكرسيُّ> و هو فلك البروج و فلك الثوابت؛ <و السمٰواتُ> السبع <و ما فيها> من الكواكب و الهيولى العنصرية و بسائطها و مركّباتها مثلاً؛ فإنّ الوجود إذا[2] ابتدأ من عند الأوّل لم يزل كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من الأوّل و لاتزال[3] تنحطّ[4] درجات الوجود[5] إلى

---

۱. ج، س: كان. ۲. س: اذ. ۳. ج: الاول فلا يزال.
۴. ط: تحط. ۵. ج، س، ش: ـ الوجود.

أن تنتهي إلى الهيولى[١] المشتركة العنصرية؛ فأوّل مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجرّدة التي تسمّى عقولاً. ثمّ مراتب الملائكة الروحانية التي تسمّى نفوساً و هي الملائكة العملية. ثمّ مراتب الأجرام السماوية و بعضها أشرف من بعض[٢] إلى[٣] أن يبلغ آخرها. ثمّ[۴] من[۵] بعدها يبتدأ وجود المادّة القابلة للصور الكائنة الفاسدة و تكون[۶] بعدها مراتب العود؛ أعني التوجّه إلى الكمال بعد التوجّه منه[٧]: فيلبس أوّلاً صور العناصر ثمّ يتدرّج[٨] يسيراً يسيراً؛ فيكون أوّل الوجود فيها أخسّ[٩] و أرذل مرتبة من الذي يتلوه؛ فيكون أخسّ[١٠] ما فيها المادّة ثمّ العناصر ثمّ المركّبات الجمادية ثمّ الناميات[١١] ثمّ الحيوانات و أفضلها الإنسان و أفضل الناس مَن استكملت نفسه فصار[١٢] عقلاً بالفعل و محصّلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية و أفضل هؤلاء هو المستعدّ لمرتبة النبوّة؛ و[١٣] كما أنّ أوّل الكائنات من الابتداء إلى درجة العنصر كان عقلاً ثمّ نفساً ثمّ جرماً؛ فهيهنا يبتدأ الوجود من الأجرام ثمّ تحدث نفوس[١۴] ثمّ تحدث

---

١. س: هيولى.
٢. ج: البعض.
٣. ش: اي.
۴. س: ـ ثمّ.
۵. ط: ـ من.
۶. ج: الفاسدة فتكون.
٧. ج: ـ منه.
٨. س: يندج.
٩. س: أحسن.
١٠. س: أحسن.
١١. ج: النباتات.
١٢. ج، س، ش: ـ فصار.
١٣. ط: ـ و.
١۴. ج: ـ ثمّ تحدث نفوس.

عقول؛ فيكون الحقّ الأحديّ الذات مبدأ لمراتب الموجودات من وجه و معاداً لها من جهة[١] أخرىٰ؛ <كلٌّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ> قال اللّه تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰاتُ السَّبْعُ وَ الأَرْضُ وَ مَنْ فيهِنَّ وَ إنْ مِنْ شَيْءٍ إلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ و تسبيحه إمّا بلسان الحال كما نقل عن المستعدّين لسماعه أو بالدلالة علىٰ تنزّهه[٢] عن سمات النقص و تقدّسه عن شوائب الإمكان.

<ثمّ يدور على المبدأ> أي بعد حصول وجوداته يتحرّك كلٌّ من تلك[٣] الموجودات حول المبدأ و يتوجّه نحوه طبعاً و إرادةً حتّى يستفيض منه كمالاته؛ إذ كلّ شيء يستدعي و يطلب كمالاته اللائقة به[٤] بحسب استعداداته المناسبة لها و لا يحصل شيء من تلك الكمالات إلاّ من حضرته جلّت عظمته و تعالى كبرياؤه؛ فلا جرم كلّ شيء يقبل عليه على وجهٍ يليق بحاله حتّى يصل إلى كماله[٥] المطلوب لذاته سواء علمه أو لم يعلمه، اعتقد أنّ[٦] ذاته منشأ لتلك[٧] الكمالات أو لم يعتقد، كما أنّ بعض الناس يسبّون الدهر لاعتقادهم أنّه هو الفاعل حقيقةً للحوادث و يقرّون بعظمة اللّه تعالى و جلاله؛ و لمّا كان الفاعل بالحقيقة هو اللّه تعالى يكون سبّهم[٨] راجعاً إلى ذاته تقدّست، قال اللّه تعالى: «يؤذيني

---

١. س: وجهه. ٢. س، ش، ط: تنزيهه. ٣. س، ش: ذلك.
٤. ج: - به. ٥. ج: كمالاته. ٦. ج، س: + غير.
٧. ش: لذلك؛ هامش «ش»: لتلك. ٨. ط: سبّه.

ابن آدم بسبّ الدهر و أنا الدهر» /45/و في رواية: «فإنّ اللّه هو الدهر حقيقةً» /46/و يحتمل أن يقال: إنّ كلّاً من العرش و الكرسيّ و السموات يدور على المبدأ؛ أي يتحرّك كلٌّ منها بناءً على تشبّهه بمبدئها[1]؛ إذ حركات الأفلاك و اختلافها جهةً و إسراعاً و إبطائاً بسبب تشبّهها إلى مباديها المختصّة بها كما بيّنوا[2] في موضعه.

<و هناك عالمُ الخلق> و هو عالم الأجسام و أجزائها و أعراضها الحالّة فيها <يلتفت منه إلى عالم الأمر؛> إذ بالنظر في هذا العالم و التأمّل في أجزائه يعرف وجود المجرّدات في الخارج، كما قيل: إنّ موجِد الأجسام بالذات لايمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً و لا واجباً بالذات أيضاً؛ لأنّه واحد لايصدر عنه إلّا الواحد؛ فتعيّن أن يكون أمراً ورائها و لايكون ذلك إلّا[3] عالم الأمر.

<و يأتونه كلّ فرداً> يعني أنّ كلّاً[4] من الموجودات يرجع إلى المبدأ حالَ كونه منفرداً من الموانع و مجرّداً عن العوائق عن الرجوع إليه؛ فكما أنّ ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدّست؛ أعني توجّهها من الكمال إلى النقصان؛ إذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا

---

۱. ج: بمبدئه. ۲. ط: بين. ۳. س، ش: الأمر.
۴. ج: كل.

النمط كذلك عود وجوداتها؛ أعني توجّهها من النقصان إلى الكمال؛ لأنّ عود الخلق إلى الحقّ يتحقّق على هذا النهج ثمّ[1] رجوعها[2] بفنائها عن نفسها[3] إلى ذاته تعالى؛ و ذلك إمّا طبيعي أو إرادي يعبّر عنه بالفناء في التوحيد ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾.

فالشيخ ﷺ[4] أشار إلى هذه المراتب: أمّا إلى البدو فبقوله: «يليها[5] عالم الأمر» و أمّا إلى[6] العود فبقوله: «ثمّ يدور على المبدأ» و أمّا إلى الفناء فبقوله: «و[7] يأتونه كلّ فرداً» و يمكن أن تعتبر هذه المراتب الثلاث في كلّ موجود، كما أنّها اعتبرت بالقياس إلى جملة الموجودات من حيث هي جملة.

[١٧.] فصّ

لمّا كان للقوم في إثبات وجود البارئ تعالى مسلكان:

أحدهما: و هو الاستدلال بالآثار على مؤثّرها و موجِدها؛ و هذا هو طريقة المتكلّمين و الحكماء الطبيعيّين؛ و إليه أشار الشيخ ﷺ[8] بقوله: <لك أن تلحظ عالمَ الخلق> و تنظر فيه؛ <فترىٰ فيه إمارات

١. ط: ـ ثمّ. ٢. ط: رجوعاً. ٣. ش: نفها؛ هامش «ش»: نفسها.
٤. ط: ـ رحمه اللّه. ٥. س: ـ يليها. ٦. س: ان.
٧. س، ط: ـ و. ٨. ط: ـ رحمه اللّه.

الصنعة؛> فتعلم أنّه لابدّ من صانعٍ بالذات غير مصنوع.

و ثانيهما: و هو اعتبار الموجود من حيث هو[1] و النظر في أحواله؛ و هذا هو طريقة الحكماء المتألّهين؛ و أشار إليه بقوله: <و[2] تلحظ> أي و لك أن تلحظ <عالم الوجود المحض> سمّاه عالماً لأنّه يُعلم منه الصانع كما يُعلم من[3] الآيات[4] <و تعلم أنّه لابدّ من وجود بالذات> أي موجود[5] لايكون وجوده مستفاداً من الغير؛ و تقريره أن يقال: لاشكّ في أنّ شيئاً مّا موجود؛ فلايخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً ضرورةَ انحصار الموجود فيهما. فإن كان واجباً ثبت المطلوب؛ و إن كان ممكناً فلابدّ من الانتهاء إلى الواجب؛ لأنّ الممكن لايمكن أن يوجد بذاته و إلّا لزم الترجيح بلا مرجّح؛ فتعيّن أن يوجد بغيره و ذلك الغير يمتنع أن يكون ممكناً إلى غير النهاية لاستلزامه التسلسل؛ فتعيّن أن ينتهي إلى موجودٍ[6] غير ممكنٍ و هو الواجب <و تعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات> يعني يجب أن يكون عينه لامقتضى ذاته، كما سبق بيانه.

<فإن اعتبرتَ عالم الخلق> بأن تستدلّ بالمصنوعات <فأنت صاعد> متوجّه من السفل و هو الممكن المصنوع إلى العلو و هو

---

١. ط: + موجود. ٢. ش: + لك أن تعرض عنه و.
٣. ط: + الآثار و. ٤. هامش «ش»: الآثار. ٥. س: موجو.
٦. ج: وجود.

الواجب الصانع.

<و إن اعتبرتَ عالم الوجود المحض> و استدللتَ بالموجود من حيث هو <فأنت نازل> منحدر من العلو و هو الواجب الحقّ إلى السفل و هو الممكن الخلق.

<تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك> يعني أنّك تعرف بالنزول من الوجود المحض إلى مراتب الإمكان أنّ هذه باطلة في حدود ذواتها و ذلك حقّ محض؛ لأنّ الطريقة التي سلكها الإلهيّون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب؛ لأنّهم بعد ما أثبتوا أنّ في الوجود موجوداً هوالواجب بيّنوا أنّ وجوده لايمكن أن يكون زائداً عليه كما في ساير الموجودات، بل هو عينه بخلاف الطبيعيّين و المتكلّمين؛ فإنّهم لميتعرّضوا لذلك، بل بعضهم نفاه[1]، و بالجملة إنّك تعرف بالنزول الحقَّ و الباطلَ و تميّز بينهما.

<و تعرف بالصعود> من الخلق إلى الحقّ <أنّ هذا هذا> يعني أنّك تعرف بالصعود الباطلَ فقط و لاتعرف الحقَّ المحضَ و لاتميّز[2] بينهما؛ كما[3] سيأتي بيانه عن قريب.

<سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ أ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ> جعل الشيخ[4]

---

١. س: فناه.
٢. ش: لاتتميز؛ هامش «ش»: لاتميز.
٣. س: لما.
٤. ج: + رحمه الله.

المرتبتَين المذكورتَين في الآية ـ أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و الأنفس على وجود الحقّ و مرتبة الاستشهاد بالحقّ على كلّ شيء ـ بإزاء الطريقتَين المذكورتَين.[۱] أمّا كون المرتبة الأولىٰ بإزاء الطريقة الأولىٰ فظاهر[۲]؛ و أمّا كون المرتبة الثانية بإزاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلأنّهم يستدلّون بالنظر في الوجود على واجب بالذات. ثمّ بالنظر في ما يلزم الوجوب على صفاته. ثمّ بالنظر في الصفات على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد؛ فيستدلّون بالحقّ على الخلق و هو المشار إليه في الآية بقوله: ﴿أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ﴾ أي أ وَ لم يحصل[۳] الكفاية في كونه موجوداً أنّه شهيد دالّ على كلّ شيء يعلم وجود كلّ شيء منه، كما أشرنا إليه و[۴] أنّه محقِّق و مثبِت لكلّ شيء.

و يمكن أن تجعل المرتبتَين المذكورتَين فيها بإزاء المرتبتَين ـ أعني مرتبة الاستدلال و مرتبة الشهود و العرفان ـ و إلى الأولىٰ[۵] ـ و هي مرتبة مَن يرى الحقّ بالأشياء ـ أشار بقوله[۶]: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ و إلى الثانية ـ و هي مرتبة مَن يرى الأشياء به تعالى ـ

---

۱. ج: في الايه اعنى مرتبه الاستدلال بايات الافاق و الانفس على وجود الحق و مرتبه الاستشهاد بالحق على كل شى بازا و الطريقتين المذكورتين.

۲. ط: فظاهرة.   ۳. ط: + له.   ۴. ش: أو.

۵. س، ش، ط: الاول.   ۶. ج: + تعالى.

أشار بقوله: ﴿أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فالأولىٰ درجة العلماء الراسخين و الثانية درجة الصدّيقين العارفين.

[١٨.] فصّ

اعلم أنّ المفهومات منحصرة في الثلاث: الواجب و الممكن و الممتنع.

أمّا الواجب: فهو حقٌّ محضٌ لذاته.

و أمّا الممتنع: فهو باطلٌ محضٌ لذاته.

و أمّا الممكن: فهو باطلٌ في ذاته موجودٌ بغيره.

فمعنى قوله: <إذا عرفتَ أوّلاً الحقّ عرفتَ الحقّ و عرفتَ ما ليس بحقٍ> أنّك إذا علمتَ أوّلاً الموجود علمتَ الموجود المحض و علمتَ ما ليس بمحض الوجود من الأشياء التي هي باطلة في حدود أنفسها ثابتة بغيرها؛ إذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلّة و الانتهاء إلى المعلولات[١] التي هي ممكنات و تعلم أنّ كلّاً منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض.

<و إن عرفتَ الباطل أوّلاً> بأن اعتبرتَ أوّلاً المصنوع الذي هو هالك باطل و استدللتَ به[٢] على وجود الصانع <عرفتَ الباطل و لم‌تعرف الحقَّ> كما[٣] هو حقّه؛ أي بوجه كونه حقّاً محضاً؛ إذ غاية ما

---

١. ج: معلولاتها. ٢. س، ط: ـ به. ٣. ج: على ما.

علم في هذه الطريقة أنّه يجب أن يكون للمصنوع صانع؛ و أمّا أنّ ذلك الصانع موجود محض أم لا فغير معلوم منها.

و لايبعد أن يكون هذا إشارة إلى أشرفية الطريقة المختارة؛ فعلىٰ هذا يكون المذكور في هذا الفصّ إلى هيهنا[1] تفسيراً لقوله: «ليس هذا ذلك و هذا هذا.»

و لمّا كان في اعتبارك الحقّ و معرفته أوّلاً يحصل لك زيادة علم و تميّز <فانظر إلى الحقّ> و اعتبره أوّلاً؛ <فإنّك لاتحبّ الآفلين> الساقطين في حدود أنفسها؛ لأنّ الأُفول دنائةٌ تمنع الميل مطلقاً إلى صاحبها فضلاً عن إفراطه، <بل توجّه وجهک> و اجعَلْ ذاتك متوجّهاً <إلى الحقّ> بكلّيته و لاتغفل عنه لمحةَ عينٍ و لاتكتفِ[2] إليه بالتوجّه في بعض الأوقات و ببعض[3] القُوىٰ.

[۱۹.] فصّ

<أ ليس قداستبان لك> ممّا سبق <أنّ الحقّ الواجب لاينقسم قولاً على كثيرين؛ فلايشارك نِدّاً؛> لأنّ النِدّ هوالمثل المخالف المعادي و المثل هو المشارك للشيء[4] في تمام المهيّة؛ فإذا لم تحمل مهيّة الحقّ

---

۱. ط: ـ إلى هيهنا. ۲. ط: لاتكشف. ۳. ج: بعض.
۴. ط: ـ للشيء.

على كثيرين لم‌يكن له مثل؛ لأنّ[1] المثلية تقتضي التشارك في المهيّة؛ فإذا لم‌يكن له مثل لم‌يكن له ندّ؛ لأنّ انتفاء العامّ يوجب انتفاءَ الخاصّ.

<و لايقابل ضدّاً > عطف على قوله: «لا ينقسم قولاً» يعلم ذلك ممّا تقدّم من قوله: «لاموضوع له»؛ لأنّه إذا لم‌يكن له موضوع لا يمكن أن يكون له ضدّ؛ لأنّ الضدّين هما المتعاقبان على موضوع واحد.

<و لايتجزّئ مقداراً و لا واحداً[2]؛> و[3] قد علم ممّا سبق أنّ الواجب لا ينقسم بالأجزاء مطلقاً سواء كانت مقداراً بأن تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية أو واحداً بأن لم‌تكن قابلة لذلك سواء لم‌يقبل قسمة أصلاً أو يقبلها ولكن ينتهي الانقسام إلى ما لا يقبل أصلاً.

<و لايختلف مهيّة و لا هويّة > كما تقدّم في صدر الكتاب.

<و لايتغاير ظاهرية و باطنية[4] > لما سبق من أنّ حيثية ظهوره و بطونه نفس ذاته.

و إذا علمتَ أنّ أوصاف الحقّ الواجب على هذا النهج <فانظُرْ هل ما تقبله[5] مشاعرُك و تمثّله ضمائرُك كذلك؟!> أي التفِت إلى مدرَكات حواسّك و متعقَّلات عقلك و تفحّصها واحداً واحداً[6]، هل يمكن فيها شيء أن[7] يكون أحواله كذلك؟! فإنّا لانشكّ أنّك <لاتجده>

---

١. ج: فان.　　٢. س، ش، ط: واحد.　　٣. ش: إذ.

٤. ج: ظاهريته و باطنيته.　　٥. س: تقبل.　　٦. س: واحد.

٧. ج: او.

فيها؛ < فليس ذلك > الحاصل في قُواك المدرِكة <إلّا مبائناً له > يعني للحقّ الواجب؛ <فهذا منه > أي الحاصل في علمك[۱] صادر[۲] من الحقّ معلول له[۳]؛ لأنّه موجود مبائن للحقّ و كلّ موجود كذلك فهو صادر منه؛ إذ[۴] لايخرج موجود من الحقّ تعالى و معلوله. <فدَعْ هذا إليه > أي أُترُك[۵] معلومك متوجّهاً إلى الحقّ؛ لأنّ الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته[۶] الذاتية و الفعلية كما قال تعالى: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرف؛ فخلقتُ الخلق[۷].» /47/

و إذا عرفتَ أنّ ذات الواجب تعالى منزّه عن أن يحيط به عقلك و حواسّك <فقد عرفتَه[۸] > إذ غاية الإدراك[۹] أن يدرك أن لايدرك، كما قال الصدّيق[۱۰] ﷺ: «العجز عن درك الإدراك إدراك.» /48/

[۲۰.] فصّ

<كلّ إدراك فإمّا أن يكون لملائمٍ[۱۱] > أي لما[۱۲] هو كمال و خير عند المدرِك من حيث هو كذلك <أو لغير[۱۳] ملائم بل[۱۴] منافر > أي لما هو

---

۱. س: عملك. ۲. س: صاذر. ۳. ج: ـ له.
۴. س: أو. ۵. س: أثرك. ۶. س: أثرك.
۷. ج: + لا عرف. ۸. س: عارضته؛ ج، ش: عارفته.
۹. ش: غاية إدراك ذاته. ۱۰. ج: ـ الصدّيق. ۱۱. ج: بملايم.
۱۲. ج: بما. ۱۳. ج، س، ط: بغير. ۱۴. ش: ـ بل.

آفة و شرّ عند المدرِك من حيث هو كذلك.

<أو لما ليس بملائمٍ و لا منافرٍ> ضرورةً.

فسّر جمهور الحكماء <اللذّة> بأنّها <إدراك الملائم و> فسّروا <الأذي> و هو الألم بأنّه <إدراك المنافر.>

و فسّر الشيخ الرئيس في الإشارات اللذّة بأنّها إدراك و نيل لوصول[1] ما هو كمال و خير عند المدرِك من حيث هو كذلك؛ و زاد فيه قيدَين «النيل» و «الوصول[2]». أمّا النيل[3] فقد قيل في بيانه إنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورةٍ يساويه و نيله لايكون إلّا بحصول ذاته؛ و اللذّة لاتتحقّق بحصول ما يساوي اللذيذ؛ فإنّ الإنسان قد يتصوّر ذات جمالٍ[4] و لايلتذّ بمجرّد تصوّرها و حصول مثالها عنده؛ فلايكفي في اللذّة مجرّد الإدراك، بل لابدّ مع ذلك من النيل أيضاً؛ هذا كلامه. /49/

و فيه نظر؛ لأنّه إن أُريد أنّ واحداً من الإنسان لايلتذّ بمجرّد[5] تصوّرها و حصول مثالها عنده في وقتٍ من الأُوقات فهو ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون حصول ما يساويه كمالاً لقوّةٍ من القُوىٰ؛ فيلتذّ به، كما أنّ حصول نفسه أيضاً كمال لواحدٍ منها.

و إن أُريد أنّ بعض الإنسان لايلتذّ بحصول مثالها[6] عنده في بعض

---

١. ش: بوصول. ٢. س: الوصل. ٣. ط: ـ أمّا النيل.

۴. ط: اللذيذ. ۵. ش: لمجرد. ۶. س، ط: مثلها.

الأوقات فهو مسلّم لكن[1] يجوز أن لايكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالاً و خيراً عند المدرِك؛ فلذلك لاتتحقّق اللذّة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته. نعم لو أثبت[2] كمالية ما يساوى اللذيذ و خيريته عند المدرِك و مع ذلك لايكون ملتذّاً به لتمّ و أنّىٰ له ذلك. /50/

و أيضاً: يلزم على هذا أن لايكفي[3] النيل أيضاً في اللذّة؛[4] لأنّ الإنسان قد يشاهد ذات جمال و لايلتذّ بمجرّد مشاهدتها و حضور ذاتها عنده.

و أمّا الوصول فقد بيّنه بأنّ اللذّة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذّ و وصوله؛[5] فلابدّ من قيد الوصول حتّى تتحصّل مهيّة اللذّة.

و فيه أيضاً نظر؛ لأنّا لانسلّم أنّ اللذّة ليست هي إدراك[6] اللذيذ فقط؛ فإنّ للذائقة مثلاً كمالاً و خيراً بالنسبة إليها و هو[7] الحلاوة مثلاً و بمجرّد إدراك الذائقة إيّاها يلتذّ بها[8] من غير توقّفٍ على إدراك حصولها لها. /51/

و لو سلّم ذلك نقول: إنّهم قد أخذوا في تعريف اللذّة قيداً[9] يغنى عنه و هو الكمال بالنسبة إلى المدرك؛ لأنّه مأخوذ في مفهوم الملائم المأخوذ

---

۱. س، ش: لكنّه. ۲. ط: ثبت. ۳. ط: لايكون.

۴. س: - في اللذّة. ۵. ط: + منه أيضاً. ۶. ش: + إدراك.

۷. س: هي. ۸. ط: به. ۹. س: قيد.

في تعريفها و معناه؛ و هو الحاصل للشيء بالفعل مناسباً له لائقاً بـه[١]؛ فحقيقة تعريفهم أنّ اللذّة إدراك لما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له لائق به من حيث هو كذلك؛ فقد اعتبروا في تعريفها حـصولَ اللـذيذ للملتذّ المتعلّق به الإدراك. غاية ما في الباب أنّ الشيخ فصّل بعض قيود أجملوها في التعريف لا أنّه[٢] ذكر قيداً لابدّ منه و لايتّم التعريف[٣] بدونه كما توهّم بعضهم، حيث قال: فما ذكره الشيخ أقرب إلى التحصيل من المشهور من الحكماء؛ لأنّه لما احتيج إلى تفسير الملائم و المنافر بهذين التفسيرين؛ فإيرادهما أولىٰ قصراً للمسافة و تفصيلاً للمجمل؛ و أيـضاً فإنّه ذكر النيل و قيّد الوصول و قد بان أنّه لابدّ منهما.

<انّ لكلّ إدراكٍ> أي مدرك سواء كان جوهراً لعقلٍ أو قوّة من قُواه <كمالاً> و قد سبق تفسيره <و لذّته إدراكه> كما تقرّر <للشهوة> أي للقوّة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع <ما يستطيبه> و يستحسن عندها.

فإن قيل: القوّة الشهوية[٤] و القوّة الغضبية ليستا من القُوىٰ المدرِكة مع أنّ الشيخ ﷺ في صدد بيان القُوى المدرِكة و كمالاتها و التذاذها بها.

قلنا: إنّ مقتضى القوّة الشهوية مثلاً قد يكون كـمالاً لقـوّةٍ مـدركةٍ

---

١. ط: لايقابه. ٢. س: لانه. ٣. هامش «ش»: التقريب.
٤. س، ط: الشهوانية.

بخصوصها، كتكيّف الذائقة بكيفية الحلاوة؛ فإنّها من مقتضيات الشهوة مع أنّها من كمالات تلك القوّة؛ فإذا أدركتها التذّت بها؛ و قد لا يكون كمالاً لواحدٍ منها بعينها[١]، كمغلوبية العدوّ و غالبية الصديق؛ فإنّ الإنسان إذا سمع إحداهما التذّ بها لا لأجل أنّها من كمالات القوّة السامعة؛ لأنّ التذاذ النفس بها ليس من حيث إنّها صوت حَسَن، بل لأنّ جزئياتها من كمالات القوّة الشهوية أو[٢] الغضبية؛ فإذا أدركت النفس كلّياتها بالذات و جزئياتها[٣] بواسطة قوّةٍ جسمانيةٍ التذّت بها لذلك.

فكمالات القوّة الشهوية مثلاً كمالات للنفس لا من حيث هي، بل باعتبار كونها معها[٤].

و التذاذ النفس بمقتضيات الشهوة و الغضب قد يكون لأجل أنّها من كمالاتها[٥] لا لأنّها من كمالات قوّةٍ مدركةٍ بخصوصها، كما أشار إليه الشيخ ﷺ[٦] بقوله: <وللغضب الغلبة> أي للقوّة الغضبية التي هي الباعثة على دفع الضارّ[٧] أن يتكيّف بكيفية الغلبة و المضرّة اللتين[٨] حلّتا بمغضوبٍ عليه أو بكيفية شعورٍ بأذى[٩] تعلّق بمغضوبٍ[١٠] عليه؛ فإنّ الغلبة ليست من كمالات القُوىٰ الدرّاكة، بل من كمالات القوّة الغضبية و لذلك

---

١. ش: بعضها. ٢. ج: و. ٣. س: جزئيابها.
٤. ج: منها. ٥. ش: كمالاتهما. ٦. ط: ـ رحمه الله.
٧. س، ط: المضار. ٨. س، ش: اللتان. ٩. ط: يؤذّي.
١٠. ج: لمغضوب.

أفردهما بالذكر.

<و للوهم الرجاء> أي للقوّة الواهمة التكيّف[١] بهيئة شيءٍ يرجوه أو بصورة شيءٍ يتذكّره.

<و لكلّ حسّ> أي لكلٍّ[٢] من القُوى الحسّية <ما يُعدّ> أي كمال يتّهيأ <له؛> فيلتذّ بإدراكه، مثلاً للقوّة الباصرة كمال هو الألوان الحسنة و الأشكال الجميلة؛ و للسامعة كمال هو الأصوات الرخيمة و النغمات المتناسبة؛ و للذائقة كمال هو الطعوم؛ و للشامّة كمال هو الرائحة الطيّبة؛ و للامسة كمال هو الكيفيات المناسبة لها. فإذا أدرك كلّ منها ما هو كمال لها التذّت بها.

<و لما هو أعلىٰ> أي للقوّة العاقلة من حيث هي[٣] التي هي أعلىٰ[٤] من تلك القُوىٰ <كمال هو الحقّ>؛ و هو أن يتمثّل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصوّراً و تصديقاً على الوجه اليقيني المبرّأ عن شوائب الظنون و الأوهام <و خصوصاً الحقّ بالذات> و هو أن ينطبع فيها بقدر استطاعتها جليّة المبدأ الحقّ تعالى بحسب تقدّس ذاته و تنزّه صفاته الذاتية و الفعلية.

<كلّ كمالٍ من هذه الكمالات> المذكورة <معشوقٌ> و مرغوب

---

١. ج: ـ التكيّف. ٢. ط: + شيء. ٣. ج: ـ من حيث هي.
٤. ط: + قوى.

<لقوّةٍ> هي <درّاكة.> فإذا أدركته[١] التذّت به.

[٢١.] فصّ

اعلم أنّ للنفس الناطقة الإنسانية بالقياس إلى القوّة الحيوانية التي هي المبدأ لإدراكات جزئية و حركات شخصية أحوالاً ثلاثة:

أحدها: أن تكون مغلوبة للقوّة الحيوانية التي يدعوها شهوتها تارةً و غضبها أُخرىٰ اللّذان ينبعثان عن المتخيّلة و المتوهّمة بسبب ما يتذكّرانه أو بسبب ما يتأدّي[٢] إليهما من الحواسّ إلى حركات مختلفة[٣] بحسب تلك الدواعي؛ و تكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها؛ فتكون هي أمارة تصدر عنها أفاعيل مختلفة و العاقلة مؤتمرة.

و ثانيها: أن تكون القوّة الحيوانية مغلوبة لها مؤتمرة بأمرها منتهية بنهيها؛ فكانت[٤] العاقلة مطمئنّة لايصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ[٥].

و ثالثها: أنّه قد تغلب هذه و قد تغلب تلك؛ فإذا غلبت[٦] القوّة الحيوانية و تبع القوّة العقلية لها ثمّ ندمت فلامت نفسها كانت لوّامة.

إذا عرفت هذا فنقول: <إنّ النفس المطمئنّة> الساكنة باللّه غير ملتفتة[٧] إلى غيره <كمالها عرفان الحقّ الأوّل> أي الوصول إليه؛

---

١. ط: أدركت. ٢. ش: ينادي. ٣. ج: الحركات المختلفة.
٤. ج: كانت. ٥. س: المتادي. ٦. ج، س: غلب.
٧. ج، س: ملتفت.

فقوله: <بإدراكها> المراد به المعنى اللغوي و هو الوصول تفسير و بيان لقوله: «عرفان الحقّ الأوّل» و حاصله: أنّ كمال النفس المطمئنّة وصولها إلى الحقّ المحض؛ <فعرفانها الحقَّ الأوّلَ بمرتبةٍ قدسيةٍ> أي بحسب تقدّس ذاته و تنزّه صفاته و أسمائه عن شوائب الحدوث و النقصان <على ما> أي[1] على الوجه الذي تستطيع النفس المطمئنّة و تستعدّ لأن <يتجلّى[2] لها>؛ فإنّ تجلّي الحقّ الأوّل على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره.

<هو اللذّة القصوىٰ> لما ذهب جماعة إلى انحصار اللذّة[3] مطلقاً في الحسّية،[4] كالأكل و الشرب و الجماع و الغلبة؛ فهؤلاء لايتجاوزون مرتبة البهائم و السباع[5].

و ذهب طائفة أُخرىٰ إلى انحصار اللذّة القويّة فيها. فهم يثبتون اللذّة العقلية أيضاً[6] و لكن يستحقرونها بالقياس[7] إلى الحسّية؛ فأشار الشيخ ﷺ[8] إلى ردّهما بأن قال: «اللذّة العقلية هو اللذّة القصوىٰ» و بيانه أنّ اللذّة إدراك ما هو كمال و خير عند المدرك من حيث هو كذلك؛ و لاشكّ في تفاوت الإدراك في حدّ نفسه بالشدّة و الضعف و بالقياس إلى متعلّقه؛ فتتفاوت اللذّة أيضاً؛ و ذلك إمّا بتفاوت الإدراك أو المدرِك أو

---

١. ش: ـ ما أي. ٢. ط: ينجلي. ٣. ط: + القويّة.
٤. ج: مطلقا للحسّيه. ٥. س: السباغ. ٦. ش: ـ أيضاً.
٧. ج: ـ و ذهب طائفة... بالقياس. ٨. ط: ـ رحمه اللّه.

المدرَك.

أمّا بتفاوت[1] الإدراك فلأنّه كلّما كان أتمّ كان اللـذّة أكـثر، كـما أنّ العاشق إذا رأىٰ معشوقه من مسافة أقرب يكون لذّته أكثر ممّا إذا رآه من مسافة أبعد.

و أمّا بتفاوت المدرِك فلأنّ لذّة السمع الصحيح من الصوت الحَسَن أشدّ[2] من لذّة السمع المريض منه؛ و يمكن أن يرجع هـذا إلى تـفاوت الإدراك.

و أمّا بتفاوت المدرَك فلأنّ المعشوق المنظور كـلّما كـان أحسـن يكون اللذّة في رؤيته أكثر[3]؛ و لاشكّ أنّ إدراك القوّة العاقلة أقوىٰ من الإدراكات[4] الحسّية؛ لأنّ الإدراك العقلي واصل إلى كُنه الشيء الذي هو أصعب المدرَكات حتّى يميّز بين المهيّة و أجزائها ثمّ يميّز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس[5] و فصل الجنس و يميّز بين الخارجي اللازم و المفارق و بين اللازم بوسطٍ و بغير وسطٍ؛ و الإدراك الحسّي لايصل إلّا إلى المحسوس الذي هو أظهر المدرَكات لمشاركة الحيوانات العجم مع الإنسان في ذلك الإدراك؛ فالإدراك العقلي أقوىٰ و القوّة العاقلة أقوىٰ[6] من القُوى[7] الحسّية؛ لأنّها تـدرك بـذاتـها و هـذه القُـوىٰ بـتوسّطها؛ و

۱. ج: يتفاوت. ۲. ج: اشده. ۳. س: ـ أكثر.
۴. س: ادراكات. ۵. ج: ـ و الفصل جنس الجنس.
۶. ج: ـ و القوّة العاقلة أقوىٰ. ۷. س: القوه.

مدرَكات القوّة العاقلة أشرف لأنّها ذات الحقّ و صفاته و ترتيب الموجودات على ما هي عليه، و مدرَكات الحسّ ليست إلّا أعراضاً مخصوصةً هي الألوان و الطعوم و باقي المحسوسات و مايتعلّق بها من المعاني الجزئية؛ و من البيّن أن لانسبة لأحدهما في الشرف إلى الآخر؛ فيكون اللذّة العقلية[1] أشدّ من اللذّة الحسّية و أقوىٰ منها.

[۲۲.] فصّ

<كلّ مدرِكٍ متشبّهٌ من جهة ما يدركه>{أي لكلّ مدركٍ مشابهة و مناسبة يحصل له إمّا من جهة الرياضة و التصفية أو من جهة النظر و الفكر أو غير ذلك بما يدرِكه.}

<تشبّهَ التقبّلِ و الاتّصالِ>{أي تشبّهاً هو منشأ لقبوله للمدرَك و اتّصاله به اتّصالاً تامّاً حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ المعلوم يتّحد بالعالم و بعضهم إلى أنّهما يصيران كالواحد.}

<فالنفس المطمئنّة> باللّه تعالى المهذّبة عن العلائق البدنية الظلمانية <ستخالط معنىً> يفيض عليها و يتّصل بها <من اللذّة الخفيّة> أي من الملتذّات[2] الروحانية العقلية من إشراق أنوار اللّه تعالى و جماله <على ضربٍ من الاتّصال> بحيث تغلب على نور

---

[1]. ط: + في الشرف. [2]. ج: الملذات.

وجودها؛ فتضمحلّ[1] عند تلألؤ هذه الأنوار.

<فترىٰ الحقّ في كلّ شيء> بل كلّ شيء <و[2] تبطل عن ذاتها> و تفني و تعلم أنّه تعالى[3] هو الموجود و ما سِواه بطلان و خيال، و يتحقّق بحقيقة قول لبيد: «ألا كلّ شيءٍ ما خلا اللّه باطل».

<فإذا> زالت[4] هذه المعاني عنها بسرعةٍ[5] كما أشار إليه[6] الشيخ في مقامات العارفين بقوله: «كأنّها بروق تومض إليه ثمّ تخمد عنه» /52/و <رجعتْ إلى ذاتها و آلتْ> أي عادت و صارت على ما كانت عليه قبل ذلك <لها> أي للنفس حينئذٍ <أفّ> أي أسفٌ على فواته و تضجّرٌ عن[7] فقدانه، لمفارقتها المطلوب[8] الحقيقي.

[۲۳.] فصّ

المقصود من هذا الفصّ دفعُ ما أورد على تعريف اللذّة؛ و تقريره أنّ[9] من الأشياء ما هو كمال و خير عندنا كالصحّة و الأمن و الطعام و غيرها؛ فلو كان اللذّة إدراك الملائم لكنّا نلتذّ بها و ليس كذلك.

و جوابه: أنّ اللذّة يتحصّل وجودها بشيئين: أحدهما وجود الملائم

۱. ج: مضمحل. ۲. ج: ـ و. ۳. ج: ـ تعالى.
۴. ج، س، ش، ط: زال. ۵. س: لسرعه. ۶. ج: ـ اليه.
۷. ط: على. ۸. ج: مطلوبها. ۹. س: أي.

عند المدرِك؛ و الثاني إدراك ذلك الملائم من حيث هـو مـلائم؛ فـعدم الالتذاذ بتلك[1] الأشياء لأجل انتفاء أحد جزئَيها و هو الإدراك على وجه الملائمة و انتفاؤه[2] إمّا بانتفاء الإدراك كما أشاراليه بقوله: <ما كلّ ما يلي اللذّة يشعر[3] بها و لا[4] كلّ محتاجٍ إلى صحّةٍ تفطّن لها> يعنى ليس كلّ[5] مَن يقرب الملتذّ به و يحضر ذلك عنده أن يدركه أو الإدراك على وجه الملائمة كما أشار إليه بقوله: <بل قد يعاف> و يكرهه.

ثمّ شرع في توضيح ذلك بقوله: <أ ليس المـمرور> و هو مَن به[6] مِرّة الصفراء <يستخبث الحلوَ> أي[7] يعدّه خبيثاً <و يستبشعه؟!> و بقوله: <أ ليس مَن به جوعُ بوليموس> معنى «بولى» باليونانية الشيء العظيم[8] جدّاً و «موس» هو الجوع؛ و المراد به جوع الأعضاء مع شبع المعدة و هذا هوالمسمّى بالجوع البقري <يعاف الطعامَ> و الحال أنّه <يذوب بدنه جوعاً؟!>

و لمّا نبّه على أنّ وجود الملتذّ به عند الملتذّ[9] لايكفي فـي تـحقّق اللذّة، بل يجب إدراكه أراد أن ينبّه على أنّ وجود المؤلم عند المـتألّم لايكفي أيضاً في تحقّق الألم؛ فقال: <ما كلّ منقلب[10] في كلّ[11] سبب

---

١. ج، ش: بذلك.
٢. س: فانتفآوه.
٣. س: لعسر.
٤. س: الا.
٥. ش: لكل.
۶. ج: له.
٧. ج، س، ش: - أي.
٨. ج: العظيمه.
٩. ج: الملتذ عند المتلذ به.
١٠. ش: متقلب.
١١. ج: -كلّ.

مؤلم يحسّ به > ثمّ أوضحه بقوله: <أ ليس الخَدِرُ[1] الفاقد للقوّة اللامسة لايؤلمه إحراقُ النار و لا إجمادُ الزمهرير؟!> فلايكفي في تحقّق اللذّة و الألم وجودُ الكمال و الآفة عند المدرِك، بل يجب إدراكهما من حيث هما كذلك.

[٢٤.] فصّ

اعلم أنّ المرض سواء كان بالاشتراك أو التشابه إمّا بدني يكون أفعال البدن بسبب عروضه مؤوفة أو نفساني يكون أفعالها بسببه كذلك؛ فكما أنّه يمكن إزالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك أيضاً يمكن إزالة مرض النفس عنها.

إذا عرفتَ هذا فنقول: قد أورد على قولهم «اللذّة العقلية[2] هي اللذّة القصوىٰ» شُبهةً و تقريرها أنّه لوكانت المعقولات كمالات للنفس ملتذّة بإدراكها لوجب[3] أن يشتاق إليها و يتألّم بحضور أضدادها كالقوّة السامعة؛ فإنّها يشتاق إلى الأصوات الرخيمة التي هي كمال لها و يتألّم بوصول الأصوات المستنكرة إليها.

و دفعها أنّه لايلزم من عدم اشتياق النفس إلى المعقولات الصرفة و

---

١. ج: الحذر. ٢. ج: الغضبيه. ٣. ج: يوجب.

الميل إليها عدمُ كونها ملتذّة[۱] بها، لجواز أن لاتكون النفس متوجّهة إليها بسبب غطاء مانع هو انهماكُه في اللذّات الحسّية و اشتغاله[۲] بالمحسوسات الصرفة و ما لم‌يلتفت إليها لم‌يجد ذوقاً منها؛[۳] فلم‌يحصل لها شوق إليها؛ فإذا أُزيل ذلك الغطاء الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت إليها و التذّت بها كما أشار إليه الشيخ[۴] مبتدئاً بالأمراض البدنية و دفعها ثمّ بالتذاذ القُوى[۵] البدنية بما يكرهها قبل ذلك أو بتألّمها[۶] بما لم‌يكن يتألّم بها ثمّ قياس الأمراض النفسانية و إزالتها و التذاذها[۷] بالمعقولات عليها بقوله: <ما حال الممرور> الذي له مرض بدني <إذا كشف عنه غطاءُ سوء المزاج؟ و من به جوع بوليموس إذا استفرغ عن معدته[۸] الأذي؟ و الخدر[۹] إذا سرت قوّةُ الحسّ في جارحته؟ أ ليس الأوّل يستلذّ الحلوَ[۱۰] استلذاذاً؟! أ[۱۱] ليس الثاني يُقْلِقُه> أي يحرّكه <الجوعُ[۱۲] إقلاقاً؟!> و يجعله بحيث[۱۳] لايصبر على عدم تناول الطعام لحظة؟ <أ ليس الثالث يُنْهِكه الألم إنهاكاً؟!> أي يصيّره[۱۴] بحيث لايطيق على كلفته و مشقّته[۱۵] لمحةً؟!

---

۱. ج: يميل.
۲. هامش «ش»: استقلاله.
۳. ج: لم‌يلتفت اليها محذونا عنها.
۴. ط: ـ رحمه الله.
۵. ج: قوى.
۶. ج: يتالمها.
۷. س: تذاذها.
۸. ش: بعدته.
۹. س، ش: فالخدر.
۱۰. س: الخلو.
۱۱. س، ش، ط: ـ أ.
۱۲. ج: يقلقه الجوع اى يحركه.
۱۳. ج: + لايطبق.
۱۴. ط: يصير.
۱۵. ج، ط: كلفة و مشقة.

<كذلك إذا كُشف عنك[1] غطاؤك> و أُزيل عنك حجابك الذي كان على قلبك و حواسّك من اشتغالك بالمحسوسات و غفلتك عن المعقولات الصرفة و عدم توجّهك إليها.

<فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَدِيدٌ /53/حينئذٍ> أي بصرك في تلك المدّة[2] حديد في هذا الوقت المخصوص منها و هو وقت إزالة الحجاب عن بصيرتك؛ يعنى أنّ بصرك حينئذٍ حادّ نافذ ثاقب يرى ما كان محجوباً عنك و يدرك الأشياء على ما هي عليه؛ فيلتذّ به لأنّ حصول الأشياء على هذا الوجه عنده من أعلىٰ كمالاته؛ لأنّ الحكمة و المصلحة من خلقك هي تلك الإدراكات كما أشرنا[3] إليه؛ فمقتضى نفسك إذا خلّيت وطبعها الوصول إلى تلك المعقولات حتّى يلتذّ بإدراكها.

[۲۵.] فصّ

<إنّ لك منك غطاءً> هو اعتبار هويّتك و ملاحظة أُنانيّتك التي هي كمال الحجاب <فضلاً> إمّا مصدر منصوب بفعلٍ محذوفٍ أبداً يتوسّط بين أدنىٰ و أعلىٰ للتنبيه بنفي الأدنىٰ و استبعاده علىٰ نفي الأعلىٰ و استحالته؛ فيقع بعد نفي صريح و هو الأكثر أو ضمني كقولك: «تقاصرت الهِمَم عن ظواهر العلوم فضلاً عن دقائقها» أي لم يبلغ الهمم؛

۱. ج: ـ عنك. ۲. ج: ـ فى تلك المدّة. ۳. س: أشار؛ ج، ش: اشير.

فعلىٰ هذا معنى كلامه أنّ نفسك الناطقة مع وحدتها و قطع النظر عمّا سواها ليست بخاليةٍ عن الحجاب فضلاً إذا كان معها شيء يصير سبباً لحجابها[1] أو صفة فقوله[2]: «غطاء» أي غطاء فاضلاً <عن لباسک > أي غير[3] غطائك الحاصل <من البدن.>

و ملخّصه: أنّه إذا كانت[4] هويّتك حجاباً لك مع غاية قُربها منك؛ فكيف لايكون الأمور الخارجية[5] المكتسبة من بدنك[6] حجاباً لک؟!

<فاجهدْ أن ترفع الحجابَ> المانعَ عن وصولك إلى الكمال الحقيقي <و تتجرّد> عن الغواشي الغريبة و الهيئات البدنية؛ و إذا تجرّدت عن العلائق البدنية و العوائق الرديّة، بل عن اعتبار هذية نفسك؛ <فحينئذٍ تلحق> و تصل بما هو المطلوب الحقيقي، كما قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله[7]: «تجرّد تصل»[8]؛ <فلاتسئل> على بناء المجهول /54/ <عمّا تباشره> عن أفعال ترتكبه إمّا لأنّك إذا وصلتَ بالمطلوب الحقيقي فقد فنى[9] ذاتك و صفاتك و أُفعالك و لم يبق إلّا ذات الحقّ و صفاته و أفعاله تعالى كما أشار إليه المحقّق الطوسي رحمه الله[10] في شرح مقامات العارفين في شرحه للإشارات[11] حيث قال: «العارف إذا

---

۱. ش: بحجابها. ۲. س، ط: لقوله. ۳. ط: عن.
۴. ج: كان. ۵. ج، س، هامش «ش»: الخارجة.
۶. ش: بنيك. ۷. ش: صلى اللّه عليه و آله. ۸. ط: ـ كما قال... تصل.
۹. ط: فتفني. ۱۰. س، ط: ـ رحمه اللّه. ۱۱. ج: في الاشارات.

انقطع عن نفسه و اتّصل بالحقّ رأى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلّقة بجميع المقدورات و كلّ علمٍ مستغرقاً[١] في علمه الذي لايعزب عنه شيء من الموجودات و كلّ إرادة مستغرقة في إرادته التي لايتأبّى[٢] عليه شيء من الممكنات، بل كلّ وجود و كلّ كمال وجود[٣] فهو صادر عنه فائض من لدنه[۴]؛ فصار الحقّ حينئذٍ[۵] بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع و قدرته التي بها يفعل و علمه الذي به يعلم و وجوده الذي به يوجد؛ فصار العارف حينئذٍ متخلّقاً بأخلاق اللّه تعالى بالحقيقة» /55/انتهى.

فإذا صرت متخلّقاً بأخلاقه و أوصافه و من جملة أخلاقه أن لايسئل عمّا يباشره لقوله تعالى: ﴿لايُسْئَلُ عَمّا يَفْعَلُ﴾ فلا تسئل أنت أيضاً[۶] إمّا لجلالة منصبك و عظمة شأنك أو لأنّ ما يصدر عنك حينئذٍ لايكون إلّا ما هو مستحسن بالذات؛ فلايلائم[٧] عقلاً و لا يعاقب شرعاً؛ و قد نقل عن بعض المشائخ «أنّ للسالك مرتبة إذا وصل إليها ارتفع عنها مقتضيات الأحكام الشرعية بحسب[٨] الباطن دون الظاهر» يعنى أنّ له حالة لوشرب الخمر فيها لايكون ذلك الشرب[٩] مانعاً و حجاباً له في

١. ط: مستغرق. ٢. س، ش، ط: لايتأتى. ٣. س، ط: ـ وجود.
۴. ط: لذّته. ۵. ج: ـ حينئذٍ. ۶. ج، ش، ط: + و؛ ج: ـ أيضاً.
٧. ش: فلا يلام. ٨. ش: بحيث؛ هامش «ش»: بحسب.
٩. ج: الشراب.

الحقيقة و إن وجب على الشارع أن يجري عليه حدّ الخمر.

اعلم أنّ النفوس الناطقة الإنسانية متفاوتة بالذات و مقتضياتها؛ فبعضها إلهية نورانية و بعضها ناسوتية ظلمانية و بعضها قليلة الحُبّ لهذه لمزخرفات العاجلة و بعضها كثيرة الحُبّ لها و بعضها رخيمة و بعضها قاهرة إلى غير ذلك من الأحوال؛ و المجاهدة[1] لاتؤثّر في أحوالها الطبيعية الأصلية بأن تزيلها بالكلّية، بل غايتها أنّها تضعف بسببها؛ فمعنى قوله: <فإن ألمتَ فويلٌ لك> أنّك إذا صرتَ متألّماً عند قطع علائقك البدنية و عوائقك الظلمانية بالرياضة و المجاهدة بالوساوس الشيطانية و الخطرات الرديّة حتّى زال عنك هذه المرتبة العليّة فالهلاك لك؛ لأنّها علامة شقاوة نفسك و كونها من قبيل الناسوتية المكدّرة.

<و إن سلمتَ فطوبىٰ لك> أي و إن كنتَ ذا سلامة و فراغة عند هذا التجرّد[2] عن تلك الوساوس و الخطرات[3] فالخير و الظفر و الفلاح لك؛ لأنّ هذا دليل سعادتك[4] و كون نفسك من لطائف الإلهية النورانية.

<و أنت في بدنك> أي في حالة تعلّقك ببدنك بحسب الظاهر <تكون> بحسب الحقيقة <كأنّك لستَ في بدنك و كأنّك في صُقع الملكوت> و ناحيته؛ إذ لايمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن و

---

١. ش: المجاهرة؛ هامش «ش»: المجاهدة.

٢. ج: هذه الهجره.

٣. ج: ـ عن تلك الوساوس و الخطرات.

٤. ج: لسعادتك.

ملائمات الحواسّ عن انخراطك في سلك المبادئ المفارقة؛ فإذا كنتَ في سلكها <فترئ ما لاعينٌ رأت و لا أُذن سمعتْ و لاخطر على قلب بشر> من النِّعَم الأُخروية و تلك النِّعَم لاتدرك بهذه الحواسّ، بل بقوّةٍ أُخرئ تحصل لك بسبب عدم تقيّدك بالحواسّ و ملائماتها؛ عن النبيّ ﷺ[1] أنّه قال: «قال اللّه تعالى أعددتُ لعبادي الصالحين ما لاعين رأت و لا أُذن سمعت و لاخطر على قلب بشر.» /56/

<فاتّخِذ لك عند الحقّ عهداً> أي فاتّخِذ لنفسك عند الحقّ الواجب تعالى عهداً بأن يعينك[2] و يديمك على هذه الحالة؛[3] أي اعترِف بصدق الأنبياء و بما جاؤا به و امتثِل بأوامره و اجتنِب عن منهيّاته؛ لأنّ هذا سبب لتجرّدك و كونك من صُقع الملكوت؛ عبّر عنه بالعهد لأنّ المعاهدة[4] بين الشخصين تمنع وصول الضرر عن أحدهما إلى الآخر و توجب النفع كذلك؛ هذا الاعتراف و الامتثال سبب لئلّا يصل منه إلى عبده العذاب الأليم و موجب لوصوله إلى دائم النعيم و يجب عليك أن تبقي[5] على هذا العهد <إلى أن يأتيه فرداً> أي فريداً وحيداً بعملك ليس معك من الدنيا شيء لامال و لاولد و لاناصر مشغول بنفسك لايهمّك همّ غيرك.

---

۱. ش، ط: عليه السلام. ۲. س، ط: يبقيك. ۳. ج: ـ أي فاتّخذ... الحالة.
۴. ش: المعاهرة؛ هامش «ش»: المعاهدة. ۵. ج: تيقن.

[٢٦.] فصّ

<ما تقول في> شأن الأمر <الذي عند الحقّ تعالى[١] عن[٢] الحقّ؟>[٣]

طائفة من المتأخّرين تحاشوا[٤] عن إطلاق العشق على الحقّ تعالى لعدم الإذن الشرعي؛ و الحكماء الإلهيّون لمّا حقّقوا معنى العشق و وجدوا[٥] ذلك المعنى هنالك كما أشار إليه الشيخ ﷺ[٦] بقوله: <و هنالك صورة العشق> لم يتحاشوا عن هذا الإطلاق؛ لأنّهم قالوا إنّ كلّ جمال و خير مدرَك فهو محبوب معشوق؛ لأنّ إدراك الخير من حيث هو خير حُبّ له و الحُبّ إذا اشتدّ و قَوِيَ صار عشقاً و كلّما كان الإدراك أشدّ اكتناهاً و أشدّ تحقّقاً[٧] و المدرَك أكمل و أشرف ذاتاً؛ فإحباب[٨] القوّة المدرِكة إيّاها و تعشّقها بها أكثر؛ و لاشكّ أنّ واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال و الجمال؛ و إدراكه لذاته أقوى الإدراكات و أتمّها؛ فكلّما كان الإدراك أتمّ و المدرَك أشدّ خيريةً كان العشق أشدّ؛ فيكون ذاته لذاته أعظم عاشق و معشوق: <فهو معشوق لذاته و إن لم يعشق> من الغير لكنّه ليس لايعشق من الغير، بل هو معشوق من أشياء كثيرة غيره <لذيذ عند ذاته؛> لأنّ اللذّة كما حقّق هي إدراك الملائم و إدراك

---

١. س: ـ تعالى. ٢. س: عند. ٣. ج: + لما كان.
٤. ج: تحاشي؛ س: تحاسبوا. ٥. س: وجد. ٦. ط: ـ رحمه الله.
٧. س، ش، ط: تحقيقاً. ٨. س، ط: فاصاب؛ ش: فأجاب.

الأوّل الحقّ لذاته هو أقوى الإدراكات و ذاته أكمل الذوات؛ فيكون ذاته لذاته أعظم لاذّ و ملتذّ به <و إن لم يُلحَق> من الغير لكنّه قد لحقه و وصل إليه أشياء كثيرة؛ فيكون لذيذاً[١] بالنسبة إلى الغير أيضاً.

<تمّ[٢] وجوده فوق التمام> أمّا أنّ وجوده تامّ فلأنّه ليس شيء من وجوده و كمالات وجوده قاصراً عنه مستفيداً من غيره؛ و أمّا أنّه فوق التمام فلأنّ وجوده و كمالات وجوده على النحو المذكور و مع ذلك جميع وجودات الممكنات حاصل[٣] عن[۴] وجوده فائض عنه؛ و إلى هذا أشار بقوله: <فيفضل> ذلك الوجود <ليسيح> و يسيل على مهيّات الممكنات <على الإتمام> أي على أن يتمّ تلك[۵] المهيّات التي هي ناقصة في أنفسها باطلة في حدود ذواتها.

[٢٧.] فصّ

<مَن شاهد الحقّ> و عرفه لا يخلو من إحدى[۶] الأحوال الثلاث هي:

[١.] إمّا أن يكون بحيث[٧] <لزمه لزوماً> أي لاحظه في جميع ذرّات الكون بحيث لا ينفكّ عن تلك الملاحظة أبداً مع وجود ملاحظة

---

١. س: لذيذ. ٢. ج: ثم. ٣. س، ش، ط: فاضل.
۴. س: عند. ۵. ج، ش: ذلك؛ هامش «ش»: تلك.
۶. س: احد. ٧. ط: + إنّه.

نفسه.

[۲.] أو يكون بحيث لايقدر على ملاحظته بهذا الوجه، بل قديغفل[1] عنه و يرى الخلق و إليه أشار بقوله: <أو تركه عجزاً.>

[۳.] أو يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلّية[2]؛ فلا يلاحظها[3] و لا غيرها ممّا سواه، بل لايلاحظ[4] إلّا جناب القدس فقط؛ و هناك يتمّ الوصول إلى الحقّ و لامرتبة أعلیٰ منه[5] و هي مرتبة المحو و الفناء في التوحيد المشار إليها بقوله: <ولا منزلة بين هاتين المنزلتين إلّا منزلة الخمول> الذي هو فقدان الإسم و بطلان الرسم؛ يعنى لايكون للعارف حالة سِویٰ هاتين الحالتين إلّا هذه الحالة التي هي فقدان التعيّن[6] و هي حالة الفناء في نفسه و البقاء السرمدي باللّه الحقّ الواجب.

<و مَن تركه عجزاً فقد أقام عذراً> هو عدم قدرته و استطاعته لذلك اللزوم <و هو متجلٍّ[7]> في حدّ ذاته؛ <فيشرق> على مَن يستعدّ الشروق و يستحقّه إمّا استحقاقاً ذاتياً من غير تعمّلٍ و كسبٍ أو بواسطةٍ[8] من إزالة الحجب و رفع الموانع.

<و سريع> أي شأنه أن يأتي هرولةً إلى من أتاه[9] يمشي و

---

۱. ج: قد يشغل. ۲. س: ـ بالكلّية. ۳. ج، س، ش: فلايلحظها.
۴. ج، س، ش: لايلحظ. ۵. ج: منها. ۶. ج: اليقين.
۷. س: متجلي. ۸. ش: بواسطته؛ هامش «ش»: بواسطة.
۹. س: اياه.

يتوجّه[1] نحوه؛ <فيلْحَق> و يصل إليه عند تخليته[2] عن العوائق. قال اللّه تعالى: «مَن تقرّب إليّ شبراً تقرّبتُ[3] إليه ذراعاً و مَن تقرّب إليّ ذراعاً تقرّبتُ[4] إليه باعاً و مَن أتاني بمشيٍ أتيتُه هرولةً» /57/ فاجهد أن ينحها عن الطريق <و هو لايُضِيعُ أجْرَ المُحْسِنِين> بل يوفّيهم[5] أُجورهم و يزيدهم من فضله.

[٢٨.] فصّ

<صلّت السماءُ> أي أطاعت أمر خالقها طبعاً و إرادةً و جائت[6] بما أراد منها <بدَورانها> حول مراكزها.

<و> كذلك <الأرضُ> انقادت أمره <برجحانها> أي بثقلها[7] و كونها تحت[8] جميع الأفلاك و العناصر؛ فقال لها: ﴿وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا[9] أَتَيْنَا طائِعِينَ﴾.

<و> صلّ[10] <الماءُ بسَيَلانه و المطرُ> أيضاً <بهَطَلانه[11]> أي بتقاطره و نزوله إلى الأرض.

<و قد تُصَلّى له و لاتَشعُر و لَذِكْرُ اللّهِ> الذي هو الصلوة

---

١. س: يوجه. ٢. ش: تجليه. ٣. س: تقرب.
۴. س: تقرب. ۵. ش: يوّفهم. ۶. ش: جائت.
٧. ج، س، ش: ثقلها. ٨. ش: تحث. ٩. ش: قالتا.
١٠. ج، ش: صلى؛ ط: على. ١١. ش: بيطلاته.

<أكْـبَرُ> و أعظم من أن تصل إليه الأفهام و تتبادر إليه الأوهام؛ لأنّ ذكر اللّه قديكون بلسان الملكوت و الحال، و اقتصار فهمك على لسان الملك و المقال.

[٢٩.] فـصّ

<إنّ الروح الذي لک> و هو المدرِك الفاهم المتكلّم المشار إليه بقولک: «أنا» <من جوهر عالم الأمـر> الذي هو عالم المجرّدات الخارجـية المعقولة لا من عالم الخلق الذي هو[١] عالم الماديّات المحسوسة؛ لأنّ كلّ واحد منّا يدرك نفسه بخصوصه و عند إدراكنا إيّاها بـهذا الوجـه لايدرك شيئاً ممّا لايمكن إدراك الماديّات على سبيل الجزئية بـدونه[٢] من الكمّ المخصوص و الكيف المخصوص و الوضع[٣] المخصوص و غير ذلك؛ إذ لاشكّ[٤] في أنّ الموضوع في قولنا: «أنا عالم» معلوم و لا يخطر ببالنا حينئذٍ شيء من البدن و أجزائه و أعراضه مـن المـاديّات، كـما يشهد به الوجدان[٥] و غير المعلوم غير[٦] المعلوم؛ فثبت[٧] أنّه مجرّد شأنه و خاصّيته أن <لايتشكّل بصورةٍ> لها امتداد مخصوص.

---

١. ج، س، ش: ـ عالم الخلق الذي هو.	٢. س: بدنه.
٣. ج: الموضع.	٤. ج: لانشك.	٥. س، ط: + الصحيح.
٦. س: ـ غير.	٧. ش: فغلب.

<و> أن <لايتخلّق بخلقةٍ> هي المركّبة من الكيفيات المحسوسة ـ أعني اللون ـ و من الكيفيات المتّصلة بالكمّيات ـ أعني الشكل ـ و باعتبارها يوصف الشخص[1] بالحُسن و القُبح.

<و> أن <لايتعيّن بإشارةٍ[2]> أي لا يمكن أن يشار إليها بالإشارة الحسّية.

<و> أن <لايتردّد بين حركة و سكون> أي لا يمكن أن يتّصف بإحديهما؛ لأنّ جميع ما ذكر من خواصّ الجسمانيات و قد بيّنا أنّه مجرّد: <فلذلك> أي فلأجل تجرّده و كونه من عالم الأمر <يدرِك المعدومَ الذي فات> من الحسّ بأن لايدركه أصلاً و ليس من شأن البدن و حواسّه إدراك معدوم كذلك؛ و لاشكّ أنّ مدرِك ذلك المعدوم هو المشار إليه بـ«أنا»؛ فإذا لم يكن البدن و حواسّه فتعيّن أن يكون مجرّداً؛ و فيه نظر؛ لأنّه يمكن[3] أن يكون مدرِكه جزئاً من البدن أو يكون للبدن قوّة أُخرىٰ بها يدرك المعقولات كما أنّ له قوّة بها يدرك المحسوسات.

<و> يدرك <المنتظرَ الذي هو آتٍ> و لاشيء من البدن و حواسّه بمدركٍ له، لما[4] سبق بعينه.

<و يسبح[5] في عالم الملكوت> الذي هو العالم الأعلىٰ المعقول.

---

١. ج: ـ الشخص. ٢. ش: لاشاره. ٣. ج: لايمكن.
٤. ش: بما. ٥. ش: سبح.

<و ينتقش من عالم الجبروت> و هو عالم المجرّدات التي[1] شأنها التأثير لا القبول انتقاشاً بالصور الصادرة منها؛ و يحتمل أن يقال: إنّه ينتقش بالصور العلمية التي هي بعينها[2] من جملة ذلك العالم و لاشيء من البدن و حواسّه كذلك.

[۳۰.] فصّ

<أنت مركّب من جوهرين[3]:

أحدهما مشكّلٌ مصوّرٌ مكيّفٌ مقدّرٌ متحرّكٌ ساكنٌ متحيّزٌ منقسمٌ> و هوالبدن.

<و الثاني: مبائن للأوّل[4] في هذه الصفات> لما بيّنّاه آنفاً <غير مشارك له في حقيقة الذات> لأنّه من لطائف[5] الروحانيات <يناله العقل> و يدركه[6] فقط؛ لأنّ إدراك الحواسّ لايتجاوز عن عالم الشهادة <و يعرض عنه الوهم> بل تخيّله؛ إذ رتبة إدراكه لاتخرج عن المحسوسات و متعلّقاتها؛ لأنّه يحكم بأنّ كلّ موجود إمّا متحيّز أو حالّ فيه[7]؛ و لايتجاوز عن هذه المرتبة؛ فلولا أنّ العقل و الشرائع دفعها

---

۱. ج: + هو. ۲. ش: نفسها. ۳. ج: الجوهرين.
۴. ج: الاول. ۵. س: لان لطايف. ۶. ط: فيدركه.
۷. ج: - فيه.

لعُدَّت من القضايا الأوّلية.

و إذا كنتَ من هذين الجوهرين <فقد جـمعتَ> أي كنتَ مجتمعاً من جوهرٍ هو <من عالم الخلق> الذي هو عالم المحسوسات <و> من جوهرٍ هو <من[1] عالم الأمـر> الذي هو عالم المـعقولات؛ <لأنّ روحك من أمر ربّك و بدنك من[2] خلق ربّك> و لا يذهب عـليك أنّـه لا يمكن اعتبار التأليف بين هذين الجوهرين بحيث يكـون للـمجموع المؤلّف وحدة حقيقية؛ فلْيتأمّل.

[٣١.] فصّ

<النبوّة تختصّ[3] في روحها بقوّةٍ قدسيةٍ> يعنى[4] النبيّ؛ و هو إنسان مبعوث من الحقّ إلى الخلق ليرشدهم إلى صلاح الداريـن له خـواصّ ثلاث عند الحكماء:

إحديٰها: أن يكون بحيث يطيقه الهيولى القابلة للصور المفارقة إلى بدل[5].

و ثانيتها[6]: أن يكون مطّلعاً على الغيب بصفاء[7] جوهر نفسه و شدّة

---

١. س: - من. ٢. س: - من. ٣. ش: تخص.
٤. ج: + ان. ٥. هامش «ش»: بدن. ٦. ج: ثانيها.
٧. ش: لصفاء.

اتّصاله بالمبادئ العالية من غير شائبة كسبٍ و تعليمٍ.

و ثالثتها[١]: أن يشاهد الملائكة على صور متخيّلة و يسمع كلام اللّه تعالى منهم.

و في هذا الفصّ أشار الشيخ رحمه الله[٢] إليها:

أمّا إلى الأولىٰ فبقوله: <تذعن لهـا> أي تطيع لإرادتها <غـريزةُ عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزةُ عالم الخلق الأصغر> و هو البدن الإنساني فـي حـركات[٣] مـختلفة و سكـنات شـتّىٰ حسب إرادته[٤]؛[٥] لأنّ شأن النفس الناطقة الإنسـانية أن يـحدث فـي العـنصر البدني استحالةَ مزاجٍ من غير فعلٍ و انفعالٍ جسمانيٍ، كما يشاهد مـن التسخّن حالة الغضب؛[٦] فتحدث حرارة لاعن حارّ و برودة لاعن بارد؛ و ذلك لأنّ جوهر النفس من المبادئ التي هي تكسو الموادّ[٧] صورها إذا تمّ استعداداتها، بل هي أشدّ مناسبة و أقرب من تلك المبادئ إلى البدن؛ فلايبعد أن يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة إلى أن يكون هناك مماسّة و فعل و انفعال جسماني، بل القوّة[٨] التي في النفس قد يصير مبدأً لما يحدث في عنصر البدن، كما إذا تأمّلتَ[٩] عظمة اللّه[١٠] و قهره و تفكّرتَ

---

١. ج، س: ثالثها. ٢. ط: ـ رحمه اللّه. ٣. س: حراكه.

٤. س: اراد به. ٥. ج: ـ في حركات... إرادته. ٦. ج: ـ كما يشاهد... الغضب.

٧. ج: لمواد. ٨. س، ش، ط: ـ القوّة.

٩. ش: تاطت؛ هامش «ش»: تأملت. ١٠. س: + تعالى.

في جبروته و كبريائه كيف[1] تقشعرّ جلدك و يقوم شعرك على البدن من الفَزَع و الخشية؛ و ظاهر أنّ التأمّل و التفكّر لايكون إلّا في النفس؛ و قد أثّر في البدن و قد يؤثّر النفس في بدن آخر كتأثير العين العاينة[2] و الوهم العامل[3]؛ فالنفس[4] إذا كانت قويّة شريفة شبيهة بالمبادئ العالية أطاعها العنصر الذي في العالم و انفعل عنها و وجد في العنصر مايتصوّر فيها؛ و ذلك لأنّ النفس غير منطبعة في البدن، بل منصرفة الهمّة إليه؛ و كان هذا الضرب[5] من التعلّق بجعلها[6] أن تخيّل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها[7]؛ فلايبعد أن يكون النفس الشريفة القويّة حدّاً يجاوز تأثيرها عن البدن المختصّ بها و يعمّ؛ <فتأتي بمعجزاتٍ خارجةٍ عن الحيلة[8] و العادات؛> فيبرئ المريض و يمرض الصحيح و يستحيل بها العناصر؛ فيصير غير النار ناراً أو[9] غير الأرض أرضاً و يحدث بإرادتها أمطار و خصب إلى غير ذلك من مقتضيات أحوالها بحسب اختلاف الأوقات. هذه من جملة كمالات قوّتها العاملة.

و إلى الثانية أشار بقوله: <و لاتصدأ مرآتُها> عطف على قوله: «تذعن لها» أي و لاتحتجب مرآة نفسه الناطقة بشيءٍ من الحجب[10]،

---

۱. ط: ـ كيف. ۲. ج: الفانيه. ۳. ج: القاتل.
۴. ج: بل النفس؛ س: و النفس.
۵. ش: الصرب؛ هامش «ش»: الضرب. ۶. ج: يجعلها.
۷. س: طبعها. ۸. ج: الجبلّة. ۹. ج: و.
۱۰. س: الحجت.

لشدّة صقالتها؛ <و لايمنعها شيء عن انتقاشٍ[1] بما في اللوح المحفوظ> عن تطرّق الفساد و التغيّر و الزوال <من الكتاب> بيان «ما» أي المكتوب <الذي لايبطل> و هو العلم بالكلّيات و الجزئيات على وجهٍ لايتغيّر ـ كما قرّرنا ـ سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج أو منتظرة الوجود فيه؛ و يحتمل أن يكون «من الكتاب» بيان اللوح المحفوظ؛ فحينئذٍ يراد به معناه المتبادر منه.

و إلى الثالثة أشار بقوله: <و ذوات الملائكة التي هي الرسل> عطف على قوله «مرآتها» يعني أنّ ذوات الملائكة التي كالمرايا لاتحتجب عن نفسها الناطقة المؤيّدة؛[2] أي لايكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة، بل هي يظهر عليها؛[3] فيراها مشاهدةً[4] و يسمع أصواتها و يستفيد منها؛ <فيبلّغ> ما استفادت منها <ممّا عنداللّه> من الأحوال و الأحكام إلى عامّة الخلائق[5] ليكمل نفوسهم بحسب قوّتيها النظريةِ و العمليةِ و يجعلها مستعدّة للسعادة الدينية و الدنيوية[6].

---

١. ج: الانتقاش.

٢. ج: عطف على قوله عن الانتقاش يعني ان نفسه الناطقه لايحتجب عن ذوات الملائكه.

٣. ج: ـ بل هي يظهر عليها. ۴. س: مساعده. ۵. ج: الخلق.

۶. ج: الدنويه.

[۳۲.] فص

لمّا سبق ذكر الملائكة و استفادة النبيّ منها أراد أن يبيّن مهيّاتها و كيفية تلك[۱] الاستفادة؛ فقال: <الملائكة صور علمية> معقولة بذواتها ليس فيها مايمنع عن معقوليتها؛ لأنّها مجرّدات[۲] عن الموادّ و لواحقها؛ و لامانع عن المعقولية إلّا إيّاها؛ <جواهرُها> أي حقائقها و ذواتها الموجودة في الخارج <علومٌ إبداعيةٌ> كائنة بمجرّد «كن» من غير سبق مادّة و مدّة.

<ليست> تلك الملائكة <كألواحٍ فيها نقوش أو صور[۳] فيها علوم؛> لأنّها من قبيل الأجسام و توابعها؛ و هي منزّهة عنها لتجرّدها ـ كما بيّن ـ[۴] <بل هي علوم إبداعية> تكرار؛ و الأولىٰ أن يقال: بل هي <قائمة بذاتها> غير قائمة بغيرها <تلحظ الأمرَ الأعلىٰ> إمّا بالإشراق من المبدأ الحقّ أو لأنّ العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبّب؛ <فينطبع> أي يرتسم <في هويّاتها ما تلحظ> من الصور الإدراكية. هذا الكلام[۵] صريح في أنّ علم المبادئ العالية بطريقة[۶] الارتسام، كما صرّح به الشيخ الرئيس أيضاً[۷].

---

۱. س: ـ تلك. ۲. س: مجررودات. ۳. ج؛ س: صدور.
۴. ج: كما هي؛ ط: ـ كما بيّن. ۵. ج: كلام. ۶. ط: بطريق.
۷. ط: ـ أيضاً.

<و هي> أي أعظم الملائكة التي هي العقول <مطلقة> أي[1] غير مقيّدة ببدنٍ من الأبدان تقيّدَ[2] نفوسنا الناطقة بأبداننا <لكنّ الروح القدسية> التي للرسول[3] <تخاطبها[4] في اليقظة> كما رُوي عن الرّسل ـ صلوات اللّه عليهم ـ[5] أنّهم[6] شاهدوا جبرئيل و تكلّموا معه حالة اليقظة <و الروح النبويّة تعاشرها> و تخالطها <في النوم.> لأنّ النبيّ مَن يُوحىٰ إليه إمّا مناماً أو إلهاماً سواء أتاه جبرئيل[7] أو لم يأته؛ فإذا أتاه كان رسولاً أيضاً. فالنبيّ مِن حيث هو نبيّ لا يستدعي أن يأتيه جبرئيل[8]، بل هو من تلك الحيثية يكون أكثر مخالطةً[9] معه في النوم؛ فلذا خصّص بالنوم أو لأنّ العامّ إذا قوبل بالخاصّ يكون المراد منه ما سِوىٰ ذلك الخاصّ؛ و في بعض النسخ «الروح البشرية» و هو ظاهر؛ إذ أكثر أشخاص الإنسان يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى؛ و يلائم لما تقدّم من قوله: «النبوّة يختصّ في روحها بقوّةٍ قدسيةٍ.»

فإن قيل: هذا ينافي ما تقرّر عند أهل الملل و الشرائع الحقّة من أنّ الأنبياء يشاهدون الملائكة و يتكلّمون معهم؛ و ظاهر أنّه لا يمكن إلّا بأن[10] يكونوا أجساماً؛ فتجرّدها كما يفهم من هذا الفصّ ينافيه و يتنافي

١. ج: ـ أي.
٢. ج: تفيدنا.
٣. ج: للرّسل.
٤. ط: يخالطها.
٥. ط: عليهم السلام.
٦. ج: لانهم.
٧. س: جبريل.
٨. س: جبريل.
٩. ج: مخالطته.
١٠. ج: ان.

أيضاً؛ إذ كونها علوم إبداعية ينافي المخاطبة معهم في اليقظة.[١]

قلنا: إنّ للملائكة اعتبارين:

أحدهما: كونها متمثّلة بصور متخيّلة[٢] محسوسة؛ و سيجيء بيان كيفية ذلك التمثّل.

و ثانيهما: اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثّلها.

فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ مَن قال بكونها أجساماً نظر إلى أوّل الاعتبارين و من قال بتجرّدها نظر إلى ثانيهما؛ فمورد[٣] النفي و الإثبات ليس أمراً واحداً؛ فلاتنافي.

[٣٣.] فصّ

<إنّ الإنسان لمنقسم إلى سرّ وعَلَن> يعني أنّ للبدن الإنساني ظاهراً و باطناً؛ فعلىٰ هذا اندفع ما قيل من أنّ هذا بعينه ما تقدّم من قوله: «أنت من جوهرين».

<أمّا عَلَنُه> أي[٤] ظاهره <فهو الجسم المحسوس بأعضائه و أمشاجه> أي اخلاطه؛ <و قد وقف الحسّ على ظاهره و دلّ التشريح على باطنه> من ارتباطات العظام و كيفيتها[٥] و منابت

---

١. ج: ـ و يتنافي... اليقظة. ٢. س: متخيل. ٣. س: فمرد.
٤. ش: أما. ٥. ط: كيفياتها.

الأعضاء و العروق و الارتباطات الأُخر و حكمها و مصالحها[١].

<و أمّا سرّه> أي باطنه <فقُوىٰ روحه> التي سنفصّلها من كونها ظاهرة و باطنة و علمية و عملية.

[٣٤.] فصل

<إنّ قوىٰ روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكّل بالعمل و قسم موكّل بالإدراك؛> لأنّا لانشكّ في أنّ للنفس الناطقة الإنسانية المجرّدة إدراكاً و فعلاً؛ و الواحد لايصدر عنه مختلفان[٢] إلّا من حيثيتّين؛ فلابدّ لها من قوّتين يحصل بهما الإدراك و العمل.

و العمل مقصود بالتبع؛ لأنّ المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوّتها النظرية؛ لأنّه يبقى[٣] ببقائها و به يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم المحسوس.

<و العمل ثلاثة أقسام: نشائي و حيواني و إنساني> على ما دلّ عليه الاستقراء.

<و الإدراك قسمان: حيواني> و هو إدراك الجزئيات <و إنساني[٤]> و هو إدراك الكلّيات.

---

١. ط: حكما و مصالحا. ٢. ج، س، ش: مختلفين. ٣. ط: لايبقى.
٤. س: انشائي.

[٣٥.] فصّ

< و هذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان و يشارك في كثير منها غيرُه.> هذا غنيّ عن الشرح.

[٣٦.] فصّ

<العمل النشائي في غرضي> يعني أنّ مقصودي من العمل[١] النشائي الذي هو أثر القوّة النباتية ليس إحالة الغذاء إلى مشابهة المغتذي و إخلاف بدل ما يتحلّل و جذب[٢] الغذاء و تغيّره إلى حيث يصلح لأنّ تخلية[٣] الغاذية و إمساك الغذاء المجذوب[٤] مثلاً، بل المقصود منه <حفظُ الشخصِ؛> لأنّه الغاية في الأعمال المتعلّقة بالقوّة الغاذية و بها يتحفّظ[٥] الشخص؛ لأنّها لو لم يلصق به بدل ما يتحلّل لانعدم سريعاً؛ لأنّ الحرارة واجبة الثبوت في الأبدان النباتية و هي يقتضي تحلّل الرطوبات عنها؛ فلولا أنّ شيئاً يصير بدلاً لما يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعةٍ.

<و تنميته[٦]> التي هي أثر القوّة النامية[٧] التي بها يحصل كمال[٨]

١. ط: عمل. ٢. س: حدث. ٣. ش: تجْلِيه؛ ط: تحلية.
٤. س: المحدوث. ٥. ج: ينحفظ. ٦. ط: تنمية.
٧. س: الثامنه. ٨. ج: ـ كمال.

النشو <و حفظ النوع و تبقيته بالتوليد> الذي هو من آثار[1] القوّة المولدة؛ لأنّ العناية الإلهية اقتضت أن يفيض الدوام عنه على كلّ شيء؛ فما لم‌يصلح أن يبقي بشخصه و يصلح أن يبقي بنوعه؛ فإنّه تنبعث[2] فيه قوّة إلى استجلاب بدلٍ يعقّبه[3] ليحفظ به نوعه؛ فالمولّدة يورد بدل مايتحلّل من النوع؛ كما أنّ الغاذية يورد بدل ما يتحلّل من الشخص.

<و قد سُلِّط عليها> أي على هذه الأعمال <إحدىٰ قُوىٰ روح الإنسان> من قواها[4] الخمسة <و قوم يسمّونها القوّة النباتية.>

هذا هو المشهور <و لاحاجة بنا إلى شرحها> و تبيين مهيّتها[5] و تفصيل أحوالها؛ لأنّ المقصود تفاصيل القُوى الإدراكية و كيفية إدراكاتها و أحوالها.

[۳۷.] فصّ

<العمل الحيواني جذبُ النافع> أي تحريكٌ يقرب به من الشيء المتخيّل النافع <و تقتضيه الشهوة> بأن تكون القوّة الشهوانية باعثة للقوّة المحرّكة التي في الأعصاب و العضلات على التحريك.

---

۱. ط: أرباب.
۲. ش: ينتف.
۳. ش: لعقبه.
۴. س، ش، ط: قواه.
۵. ط: مهيّاتها.

<و دفع الضارّ[1]> أي تحريكٌ به[2] يدفع[3] الشيء المتخيّل الضارّ <و يستدعيه> أي هذا الدفع <الخوفُ؛> لأنّ صورة الضارّ من حيث هو ضارّ إذا حصلت في النفس أحدثت خوفاً فيها. ثمّ تنبعث القوّة الغضبية إلى دفعها؛ و إليه أشار بقوله: <و يتولّاه الغضب> أي هو يبعث[4] القوّة المحرّكة على تحريكٍ به يدفع الضارّ.

<و هذه من قُوىٰ روح الإنسان> أي هذه الأعمال ناشئةٌ من قوّةٍ هي من القُوى[5] الخمسة للروح الإنساني.

[۳۸.] فصّ

<العمل الإنساني> و هو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوّته العملية من جهة استنباط ما يجب أن يفعل من رأي كلّي مستنبط من مقدّمة كلّية هي قولنا: «كلّ حَسَنٍ ينبغي أن يُؤتىٰ به» و قد استخرجنا منه أنّ الصدق ينبغي أن يُؤتىٰ به بأن نقول: «الصدق حَسَن و كلّ حَسَنٍ ينبغي أن يُؤتىٰ به؛ فالصدق ينبغي أن يُؤتىٰ به» و هذا رأي[6] كلّي.

ثمّ إنّ العقل العملي و هو القوّة التي بها يصير النفس مبدأً للأفعال[7] إذا

---

۱. ط: المضارّ. ۲. ش: له. ۳. ط: تحريك يدفع به.
۴. س، ش، ط: ينبعث. ۵. س، ط: القوه. ۶. س: ري.
۷. س: مبداء الافعال.

أراد أن يوقع صدقاً جزئياً؛ فهو إنّما يفعل بواسطة استخراج الرأي الجزئي من الرأي الكلّي كأنّه يقول: «هذا صدق و كلّ صدقٍ ينبغي أن يُؤتىٰ به فهذا[۱] الصدق ينبغي أن يُؤتى به» و هذا رأي جزئي؛ و العقل العملي يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي؛ فالنفس تصدر عنها الأفعال لآراء جزئية منبعثة من آراء كلّية مستنبطة من مقدّمات بديهية أو مشهورة أو تجربية[۲] أو غيرها؛ و لايمكن أن يصدر عنها شيء إلاّ إذا كان مستحسناً في نظرها و لو باعتبار[۳].

فذلك الصادر <اختيار الجميل> و هو الفعل الذي أثبت الشرع أو العقل[۴] حُسنَه[۵] <و> اختيار <النافع> سواء استحسنه الشرع و العقل أو لا كقتل[۶] شخص مَن يمنعه عن الوصول إلى مطلوبه <في المقصد المعبور[۷] إليه> متعلّق بقوله: «النافع» يعني الذي هو بالحقيقة ليس بمقصدٍ، بل هو مسافة اتّفق العبور إليه <بالحيوة العاجلة> الفانية؛ و سبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس و رأي ـ كما ذكرنا ـ بخلاف الحيوانات الأُخر؛ فإنّها تترك[۸] أفعالاً لها أن تفعلها[۹] مثل أنّ الأسد المعلَّم لايأكل صاحبه و لايأكل[۱۰] ولده[۱۱] لابسبب[۱۲] اعتقادٍ في النفس، بل من

---

۱. س: فهو.
۲. ش: مشهورة الجزئية.
۳. ط: بالاعتبار.
۴. ش: الفعل.
۵. ش: حسنة.
۶. ط: كفعل.
۷. ش: المغيور.
۸. ط: تدرك.
۹. س: ـ أن تفعلها؛ ط: أن تفعل.
۱۰. س: لا اياكل.
۱۱. ش: ولد.
۱۲. س: لسبب.

جهةٍ أُخرىٰ هي أنّ كلّ حيوان يؤثّر بالطبع وجود ما يلذّه و بقاؤه؛ و أنّ[1] الشخص الذي يمونه و يُطعمه قد صار لذيذاً عنده؛ لأنّ كلّ نافعٍ لذيذٌ بالطبع عند المنفوع[2]؛ فيكون المانع من فرسه[3] حالة أُخرىٰ لا اعتقاداً؛ و[4] ربّما وقع هذه الحالة في الجبلّة و[5] من الإلهام الإلهي كحُبّ كلّ حيوان ولده[6] من غير اعتقاد البتّة و رأي.

<و> قديكون العمل الإنساني <سدُّ> طرق[7] <فـاقةِ السَّـفَهِ> الذي هو الظلم بحيث لا يأتيه من جهة بناء <على العدل> متوجّهاً إليه؛ يعني أنّه[8] قديكون العمل الإنساني منع نفسه عن سلوك طريق الظلم و تركه و إدامتها على العدل الذي هو لزوم المستحسنات قولاً و فعلاً و عقداً؛ و الظلم إمّا على نفسه أو على غيره؛ و الأوّل إمّا باعتبار قوّته النظرية أو العملية. أمّا الذي باعتبار قوّته[9] النظرية فإبقاؤها على جهلها[10] و تضييع قابليتها للعلوم و المعارف؛ و أمّا الذي باعتبار العملية فأن لا يحفظها في الأخلاق عن طرفَي الإفراط و التفريط و لا يلزمها المواظبة على التوسّط بين الطرفين؛ و الثاني و هو إيصال الضرر إلى الغير إمّا في عاجله أو آجله؛[11] فإذا عرفتَ[12] الظلم بأقسامه عرفتَ[13]

---

١. ط: فإنّ.
٢. س، ش: المنفرع.
٣. ش: فرسة.
٤. ج: لا اعتقاد اذ.
٥. ط: ـ و.
٦. ش: ولدة.
٧. س: طرقيٰ.
٨. ج: ـ أنّه.
٩. ط: القوة.
١٠. ش: جلها؛ هامش «ش»: جهلها.
١١. ط: آجله أو عاجله.
١٢. س: عرفه.
١٣. س: عرفه.

بالمقايسة إليه العدل.

<و يهدي إليه> أي إلى كلّ واحد من الاختيار و السدّ <عقلٌ> أي حالة إدراكية أو رأي و استنباط قياسٍ <يفيده التجاربُ و تؤتيه العِشْرةُ> أي المخالطة[1] مع بني نوعه <و يقلّده> أي ذلك العقل أو صاحبه <التأديب[2]> أي المتأدّب الذي ليس له قدرة[3] استنباط الرأي الجزئي من الرأي الكلّي؛ فلايميّز[4] الجميل من القبيح؛ فلذا قلّد مَن له هذا التمييز[5] ليختار به الجميل؛ و هذا التقليد[6] إنّما يكون بمَن[7] يحكم عقله الأصيل بصحّة رأي مَن قلّده و لايكون له قدرة الاستنباط؛ و لذلك قال: <بعد صحّةٍ مِن العقل الأصيل.>

[۳۹.] فصّ

<الإدراك يناسب الانتقاشَ> أي الإدراك يشبه[8] أن يكون هيئة و صورة في العقل مناسبة لهيئةٍ و صورةٍ حاصلةٍ من انتقاش شيء بشيءٍ في[9] الخارج لا انتقاشاً كما هو الظاهر من كلامه هيهنا؛ لأنّ ما سيأتي من كلامه يُبَعِّد هذا يدلّ على خلافه؛ و أيضاً الانتقاش انفعال و الانفعال

۱. س: المخاطه.
۲. ج: التادب.
۳. س: قده.
۴. ج: فلايهز.
۵. ج: التميز.
۶. ش: العقليه؛ هامش «ش»: التقليد.
۷. ج: ممن.
۸. ش: نسبه.
۹. ج: من.

لايتّصف بالمطابقة و عدمها و الإدراك يتّصف بهما؛ فلايكون انفعالاً؛ و الشيخ في منطق الشفاء بعد ما بيّن أنّ العلم لذاته غير معقول بالقياس إلى الغير قال: «بل من جهة الوجود الخاصّ كأنّ كيفيةً مّا تكون هيئة في النفس[١] و صورة مجرّدة عن الموادّ هي مطابقة لأُمور من خارج.» /58/

<و كما أنّ الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتّى إذا عانقه معانقةً ضامّةً> أي جامعة قويّة <رحل[٢] عنه> أي افترق[٣] الشمع عن الخاتم حالَ كونِ ذلك الشمع ملتبّساً <بمعرفةٍ و مشاكلة صورةٍ> يعني أنّ الشمع يأخذ عن الخاتم حالَ المعانقةِ صورةً و نقشاً مشابهاً[۴] لصورة الخاتم و نقشه؛ و الأولىٰ أن[۵] يقال: معنى قوله «رحل[۶] عنه» بعد كون الشمع أجنبياً بالنسبة إلى الخاتم و زال عن الخاتم بسبب معرفة و مشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة.

<كذلك المدرِك يكون أجنبياً عن الصورة> و هو المدرَك؛ إذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم أيضاً؛ <فإذا اختلس عنه> أي سلب المدرَك عن المدرِك <صورته عقد معه المعرفة كالحسّ يأخذ من المحسوس صورةً يستوصفها الذكرُ> أي[٧] يطلب القوّة الذاكرة أن يجعل تلك[٨] الصورة وصفاً لها قائماً بها[٩]؛ <فيتمثّل في

١. س: الانفس.
٢. ش، ط: زحل.
٣. ج: اخترق؛ ش: احترق.
۴. ج: متشابها.
۵. ج: و نقشه او.
۶. ش: زحل.
٧. ط: ـ أي.
٨. س: ذلك.
٩. س: ـ بها.

الذكر> و هو الحافظة <و إن غابت عن المحسوس> بالذات و هو الحسّ؛ لأنّ الحسّ إنّما يحسّ ذاته من وجه. قال الشيخ في الشفاء: «الحاسّ بالفعل مثل المحسوس بالفعل و الحاسّ بالقوّة مثل المحسوس بالقوّة و المحسوس بالحقيقة القريب[١] هو ما يتصوّره الحاسّ[٢] من صورة المحسوس؛ فيكون الحاسّ[٣] من وجهٍ يحسّ ذاته لا الجسم المحسوس؛ لأنّه[٤] المتصوّر بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها و أمّا الخارج فهو المتصوّر بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة؛ فهي تحسّ ذاتها.» انتهى.

[٤٠.] فصّ

<إدراك الحيوان[٥] إمّا في الظاهر> أي في القوّة الظاهرة؛ <و إمّا في الباطن؛ و الإدراك الظاهر> و[٦] هو الإبصار و السمع و الشمّ و الذوق و اللمس <بالحواسّ الخمس التي هي المشاعر> و يتمّ ذلك الإدراك بالحسّ المشترك، بل لا يتحقّق إلّا به.

<و الإدراك الباطن[٧] من الحيوان> و هو إدراك المعاني الجزئية و

---

١. ش: القريبة. ٢. ج: الحساس. ٣. ج: الحساس.
٤. ط: لأنّ. ٥. س، ش: الحيواني. ٦. ش، ط: ـ و.
٧. س: الناطق.

التخيّل الذي هو إدراك الشيء مكتنفاً باللواحق المادّية بشرط عدم حضور المادّة <للوهم و خَوَلِه> أي مع خدمه.

فإن قيل: الوهم لايدرك إلّا المعاني الجزئية ـ كما هو المشهور ـ و إدراك الصور من بين القُوى[١] الباطنة مخصوص بالحسّ المشترك؛ لأنّ المدرِك منها إثنان: أحدهما و هو الوهم للمعاني و ثانيهما و هو الحسّ المشترك للصورة ـ كما تقرّر عندهم ـ و لاشكّ أنّ التخيّل إدراك الصورة؛ فيكون للحسّ المشترك لاللوهم.

قلنا: إنّ التخيّل لايصدر عن الحسّ المشترك؛ لأنّ شأن الحسِّ المشتركِ المشاهدةُ و الإحساسُ الذي هو الإدراك[٢] الظاهري لاغيره كما نصّ عليه الشيخ ﷺ[٣] عقيب هذا الكلام و صرّح به الشيخ الرئيس أيضاً حيث قال: «إنّ الروح التي فيها الحسّ المشترك إنّما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت النسبة المذكورة بينها و بين المبصَر[٤] محفوظة أو قريبة[٥] العهد؛ فإذا غاب المبصَر[٦] انمحت الصورة عنها؛ و الصورة إذا كانت في الحسّ المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتّى إذا انطبع فيها صورة كاذبة في الوجود أحسّها كما يعرض

١. س: القوه. ٢. ط: الاحساس. ٣. س، ط: ـ رحمه اللّه.
٤. س: المصر؛ هامش «س»: المبصر. ٥. س: قريب.
٦. ط: الضوء.

للممرورين[١]» /59/ بل نقول ـ كما صرّح به الشيخ أيضاً ـ[٢]: إنّ التخيّل ناشٍ من القوّة[٣] الواهمة لكن بمعونة القوّة المتخيّلة؛ لأنّ الصورة المختزنة[٤] في الخيال متى شائت الواهمة إدراكها تنفذ إلى التجويف الأخير بأن[٥] تصير الدودة مفتوحة و يتّصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوّة الواهمة بتوسّط الروح الحامل للقوّة المتخيّلة؛ فانطبعت[٦] الصور التي في الخيال في روح القوّة الواهمة إلّا أنّ ذلك لايثبت فيها دائماً، بل مادام الطريق مفتوحاً و الروحان متلاقيَين و القوّتان متقابلتَين[٧]؛ فإذا أعرضت[٨] القوّة المتوهّمة عنها بطلت[٩] عنها تلك الصورة و الوهم بتوسّط القوّة المتخيّلة يعرضها على النفس و عنده تقف تأدّي[١٠] الصور المحسوسة.

و أيضاً: لانسلّم أنّ الوهم لايدرك إلّا المعاني الجزئية؛ فإنّ الإدراك الباطني و هو التخيّل و إدراك المعاني كلّها[١١] مستند إليه. أمّا المعاني فلأنّه ليس لما سِواه من القُوى الحسّية مدخل في إدراكها بأن يدركها أوّلاً ثمّ[١٢] يدركها الوهم و إن كان لبعضٍ من تلك القُوىٰ مدخل فيه باعتبارٍ آخر؛ و

---

١. ط: الممرورين. ٢. ج: ـ كما صرّح به الشيخ أيضاً؛ س: ـ أيضاً.
٣. س، ش: قوة. ٤. ط: المتحيّزة. ٥. ط: الاخيريان.
٦. ش: مّا انطبعت. ٧. ج، ط: متقابلين. ٨. ط: عرضت.
٩. س، ش: يطلب. ١٠. ط: بادي. ١١. س، ش، ط: كله.
١٢. ش: + ثم.

أمّا التخيّل فلأنّه و إن كان لتلك القُوىٰ مدخل[١] في إدراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكنّ هذا النوع المخصوص من إدراكها[٢] و هو التخيّل مخصوص بالوهم بخدمة[٣] القوّة المتخيّلة إيّاه كما بيّنّا؛ و أمّا حصر إدراك الوهم في المعاني ـ على ما هو المشهور ـ فباعتبار أنّ إدراك الوهم من غير توسّط قوّة إدراكية لا يكون إلّا للمعاني لا أنّ[۴] إدراكه مطلقاً لا يكون إلّا كذلك.

[۴١.] فصّ

<كلّ حسّ من الحواسّ الظاهرة[۵] يتأثّر عن المحسوس مثل كيفيته> يعني أنّه يتأثّر عن المحسوس الذي هو الأمر الخارجي بهيئةٍ و صورةٍ[۶] هي مثل[٧] هيئته و كيفيته؛ و ذلك[٨] إمّا بأن يتشبّح بشبحٍ هو هيئة[٩] و صورة لهيئة المحسوس البعيد و مثلها كما هو الظاهر في حسّ البصر؛ و إمّا بأن يحصل من المحسوس البعيد كيفية و حالة في الحسّ مثل كيفيته و حالته الخارجية، كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة إذا لاقت البدن؛ إذ عند ملاقاتها إيّاه يفيض عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة[١٠]

١. ج: مدرك.
٢. ط: ادراكه.
٣. ط: بخدمه.
۴. س: للمعاني لان.
۵. س: الظاهر.
۶. س: صورته.
٧. ج: ـ مثل.
٨. ج: + التاثر.
٩. ط: بهيئة.
١٠. ش: ـ مثل الحرارة.

القائمة بها؛ و ظاهر الأمر في القوّة اللامسة ما ذكرنا؛[1] و يشبه أن يكون الحال في الحواسّ الثلاث الباقية أيضاً كذلك ـ على ما يدلّ عليه متن الكتاب ـ لكن[2] يحتمل أن يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام و الهواء إذا وصل إليها أدركت كيفيته بمجرّد الوصول من غير أن تحدث فيها كيفية.[3]

<فإن كان المحسوس> و هو الأمر الخارجي <قويّاً[4]> باعتبار كيفيته <خلّف فيه صورتَه> أي جعل صورته خليفةً عنه باقيةً في الحسّ <و إن زال> نفسه عن المحاذاة أو غابت <كالبَصَر إذا حدق الشمسَ تمثّل فيه شبحُ الشمس؛ فإذا أُعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زماناً؛> فإنّ مَن بالغ في النظر إلى الشمس يجد من نفسه بعد الإغماض عنها كأنّه ينظر إليها و كذلك إذا بالغ في النظر إلى الخضرة الشديدة ثمّ غمض عينيه[5] فإنّه يجد من نفسه هذه الحالة و إذا بالغ في النظر إليها ثمّ نظر إلى لون آخر لم ير ذلك خالصاً، بل مختلطاً بالخضرة.

---

۱. ج: اما بان ينشبح بشبح له كيفيه هو ظل الكيفيه المحسوسه و مثلها كما في حس البصر او بان يحصل من جنس الكيفيه المحسوسه فرد آخر في الحسّ مثل كيفيته و مرتبته في الشده و الضعف كالحرارة الناريه فان النار اذا لاقت البدن يفيض على البدن بمماسة النار فرد اخر من الحرارة مثل الحرارة القايمه بالنار فى الشده و الضعف و ذلك في اللامسه ظاهر.

۲. ج: و.

۳. ج: و الهواء يصل اليها و بمجرد ذلك الوصول من غير ان يحدث فيها كيفيه يدرك ذلك الكيفيه القايمه بذلك المحل على ما هي عليه في القوه و الضعف.

۴. س: قوايا.

۵. ش، ط: عينه؛ هامش «ش»: عينيه.

<و ربّما استولى على غريزة الحَدَقَة ما فسدها[۱] > أي جعلها بحيث لايرى شيئاً ممّا[۲] يحاذيها من الأنوار[۳] مثلاً، لانغماسها في الانفعال عن تلك[۴] القُوىٰ.

<و كذلك السمع إذا أعرض عن الصوت[۵] القويّ باشره > أي صاحبه <طنينٌ> و هو صوت في الأُذُن <بقيت[۶] مدّة[۷]؛ و كذلك حكم الرائحة و الطعم؛> فإنّهما إذا وردا[۸] على الشامّة و الذائقة و كانا قويّين بقي صورتهما فيهما مدّة.

<و هذا في اللمس أظهر.> إذ لايشترط لبقاء الكيفية الملموسة في القوّة اللامسة أن تكون قويّةً.

[۴۲.] فصّ

<البصر مرآةٌ يتشبّح فيها خيالُ المبصَر> و ظلّه <مادام>المبصَر <يحاذيه> أي يقابل[۹] ذلك الجسم المخصوص و.هو المرآة. <فإذا زال> عن المحاذاة <و لم يكن قويّاً انسلخ> ذلك الخيال <عنها.>

و تعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي و لذا لم‌يتحاش عن إيراد

۱. ج: الحذفه نافسدها؛ س، ط: الحدقة فافسدها.
۲. س: بما.
۳. ط: الالوان.
۴. ج، س: ذلك.
۵. ش: الصّوب.
۶. س: متعب؛ ش: صعب.
۷. ش: مره.
۸. س: اورد.
۹. ج: - يقابل.

المبصَر في تعريفه[۱]؛ و قد يعرف البصر بأنّها قوّة مرتسمة في ملتقا عصبتَين آتيتَين[۲] من الدِّماغ مجوّفتَين[۳] يتقاربان حتّى يتلاقيان و يتقاطعان[۴] تقاطعاً[۵] صليبياً يصير تجويفهما واحداً ثمّ يتباعدان إلى العينَين: فذلك التجويف الذي هو في[۶] الملتقىٰ محلّ القوّة الباصرة و هو المسمّىٰ بمَجمع النور يدرك صورة[۷] ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من[۸] أشباح أجسام ذوات الألوان و الأضواء تتأدّى تلك الصورة إلى التجويف ثمّ منه إلى الحسّ المشترك.

<السمع جَوبَة[۹] يتموّج فيها الهواء المنفلت[۱۰] عن متصاكين على شكله> يعني أنّ الهواء الحامل للصوت يتموّج فيها على كيفية الهواء المنفلت[۱۱] عن متصاكين قارع و مقروع مقاوم له أو قالع كذلك؛ فإنّ القرع و القلع كلّ منهما يموّج الهواء إلى أن ينفلت[۱۲] من المسافة التي سلكها القارع أو القالع إلى جنبها[۱۳] و يلزم[۱۴] منه انقيادُ الهواء المتباعد[۱۵] منه للتشكّل و التموّج الواقعين[۱۶] هناك: <فيسمع> و يدرك ما يتأدّي إليه بسبب تموّج الهواء.

---

۱. س: تعريف. ۲. ش: آتيين. ۳. س: المجوفتين.
۴. س: يتقاطعا. ۵. ج: - تقاطعاً. ۶. ج: - في.
۷. س: صورته. ۸. ج: عن. ۹. ط: خُوز.
۱۰. ش: المنقلت؛ ط: المنقلب. ۱۱. ش: المنقلت؛ ط: المنقلب.
۱۲. ش: ينقلت؛ ط: ينقلب؛ هامش «ط»: ينقلت. ۱۳. ج: جنبتيها؛ ش: جنبيها.
۱۴. ج: للزم. ۱۵. ط: المساعد. ۱۶. س: الوقعين.

و تعريف البصر بالمرآة و السمع بالجوبة[1] لا يخلو عن رعاية مجانسة.

<اللمس قوّة > مرتّبة <في عضوٍ معتدلٍ> هو جميع أعصاب جلد البدن و لحمه؛ و لمّا كان ذلك العضو الذي هو الآلة الطبيعية التي يحسّ بها واسطة و الواسطة يجب أن تكون عادمة[2] في ذاتها لكيفية ما يؤدّيها ليقع الانفعال[3] عنه؛ فيقع الإحساس به؛ إذ الانفعال لا يكون إلّا عن جديد[4]؛ لأنّه لا يكون إلّا عند زوال شيء و حصول شيء؛ فيجب أن يكون آلة اللمس أيضاً كذلك و كونها كذلك لا يخلو عن وجهين:

أحدهما: أنّه لا حظّ[5] لها من الكيفيات الملموسة أصلاً.

و ثانيهما: أنّها لها حظّ منها و لكن لم تبق تلك[6] الكيفيات فيها على صرافتها[7]، بل انكسرت صورتها[8] حتّى صارت قريبة من الاعتدال؛ و لمّا لم يمكن أن يكون آلة اللمس على الوجه الأوّل ـ لأنّها مركّبة من العناصر ـ فوجب أن يكون خلوّها عن الأطراف بسبب المزاج ليحسّ ما يخرج عن القدر الذي لها؛ فلذلك قال: «في عضوٍ معتدلٍ.»

<يحسّ بما يحدث فيه > من الكيفية لا بما قام بالأمر الخارجي من

---

۱. ط: بالجونة. ۲. س: عادمته. ۳. س: الانتقال.
۴. ج: حدثه. ۵. س: حظه. ۶. س: ذلك.
۷. س: صرفها؛ ش: صرافها؛ هامش «ش»: صرافتها. ۸. ج، س، ط: سورتها.

الكيفية و تلك الكيفية الحادثة <من استحالة> البدن بها[١] و انتقاله إليها <بسبب ملاقٍ مؤثّر> فيها كالنار إن كانت الكيفية الحادثة فيه[٢] حرارة نارية؛ و المشهور أنّ إدراك اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكنّ الشيخ صرّح بأنّ تفرّق الاتّصال أيضاً من مدرَكات اللمس؛ فإنّه قال: كما أنّ الحيوان متكوّن بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو أيضاً متكوّن بالتركيب؛ و كذلك الصحّة و المرض؛ فإنّ منهما ما ينسب إلى المزاج و منهما[٣] ما ينسب إلى التركيب و الهيئة؛ و كما أنّ من فساد المزاج منه ما هو مُفسِد كذلك من فساد[٤] التركيب منه ما هو مُهلِك؛ و كما أنّ اللمس حسّ يبقى[٥] به ما يفسد المزاج كذلك هو حسّ يبقى[٦] به ما يفسد التركيب؛ فيدرَك باللمس تفرّق الاتّصالِ و عرّف اللمس بأنّها قوّة مرتّبة في أُعصاب جلد البدن كلّه و لحمه يدرك ما يماسّه و يؤثّر فيه بالمضادّة المحيلة للمزاج أو المحيلة[٧] لهيئة التركيب.

و إنّما رتّبت قوّة اللمس في جميع جلد[٨] البدن دون أن يختصّ بعضوٍ مخصوصٍ كما هو حال ساير القُوىٰ؛ لأنّ ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن؛ فوجب أن يجعل جميع جلده[٩] حسّاساً ليحفظ[١٠]

---

١. ج: لها. ٢. ط: الخارجيّة فيها. ٣. ج: منها.
٤. ط: ـ من فساد. ٥. ج: ينفي. ٦. ج: ينفي.
٧. ش: المخيله. ٨. ط: ـ جلد. ٩. س: جلد؛ ط: جلد البدن.
١٠. س: ليحيط.

عنها و لايتأدّي إليه الفساد سريعاً و إن كانت[١] في جـلد بـاطن الكـفّ أقوىٰ خصوصاً في جلد الأصابع و في جلد أنملة السبّابة.

<و كذلك حال الشمّ و الذوق.> يعني أنّ الشمّ قـوّة مـودَعة فـي الزائدتَين النابتتَين من مقدّم الدِّماغ يحسّ بما يحدث فيها من الرائحة بسبب[٢] تلاقٍ مؤثّر هو وصول الهواء المتكيّف بالرائـحة؛ و الذوق قـوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان يحسّ بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاقٍ[٣] مؤثّر هو ذو[۴] الطعم و يتأدّي الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية إلى الذائـقة إمّـا بأن تـتكيّف[۵] هـذه الرطـوبة بـالطعم بسـبب المجاورة؛ فـيفوض وحـدها؛ فـيكون المـحسوس كـيفيتها و إمّـا بأن تخالطها[۶] أجزاء لطيفة من ذي الطعم ثمّ يفوض هذه الرطوبة معها فـي جرم اللسان إلى الذائقة؛ فالمحسوس حيئذٍ هو كيفية ذي الطعم.

[۴٣.] فصّ

<إنّ وراء المشـاعر الظاهرة شـركاء> للـنفس النـاطقة <و حـبائل لاصطياد ما يقتضيه الحسّ من الصورة> أي لاصطياد ما يحصل في الحسّ إمّا بالذات كالصور أو بالتبع كالمعاني؛ فإنّ حصولها فيه حصول

---

١. ط: كان. ٢. ش: بحسب. ٣. ج: ملاق.
۴. ط: ذوق. ۵. ش: ينكشف. ۶. ط: يختلطها.

موضوعاتها فيه؛ و ذلك إمّا بإدراك الصور[1] أو بإدراك المعاني أو بحفظهما[2] أو بالتصرّف فيهما[3]؛ و لاشكّ أنّا نجد من أنفسنا هذه الأُمور؛ فيجب أن يكون لها مبدأ و لايمكن أن يكون مبدؤها النفس الناطقة الإنسانية، لاستحالة انطباع المادّيات فيها؛ فيجب أن تكون لكلّ فعل من هذه الأفعال قوّة جسمانية هي مبدأ له؛ إذ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد: فتكون القُوى الباطنة خمساً.

و اعترض عليه بأنّه يجوز أن تكون[4] قوّة واحدة أو قوّتين مثلاً لها[5] اعتبارات مختلفة و جهات بحسبها تصدر عنها تلك الأفعال؛ فلاتكون خمساً.

و يمكن أن يجاب عنه بأن ليس المراد من قولهم: «إنّ القُوى الباطنة خمس» أنّها أُمور متغائرة بالذات ليرد عليه ما ذكر، بل أعمّ من أن تكون متغائرة بالذات أو بالاعتبار لكن تعيين محالّها يدلّ على أنّها متغائرة بالذات.

<و من ذلك قوّة تسمّىٰ مُصوِّرة> و يسمّىٰ خيالاً و متخيّلةً أيضاً؛ <و قد رتّبت[6] في مقدّم الدِّماغ> في تجويفه الأخير. قالوا[7]: إنّ للدِّماغ بطوناً ثلاثةً أعظمها البطن الأوّل ثمّ الثالث؛ و أمّا الثاني فهو كمنفذٍ من

---

١. س: ـ الصور. ٢. ج، ش: بحفظها؛ هامش «ش»: بحفظهما.
٣. ش: فيها؛ هامش «ش»: فيهما. ۴. ش، ط: + له.
۵. ج: لهما. ۶. ط: رتب. ٧. س: قالو.

البطن المقدّم إلى البطن المؤخّر على شكل الدودة و مقدّم البطن الأوّل محلّ الحسّ المشترك و مؤخّره محلّ الخيال؛ و القوّة المتخيّلة في مقدّم[١] الدودة[٢]؛ و الواهمة[٣] في مؤخّرها؛ و الحافظة في مقدّم البطن الأخير[٤] و ليس في مؤخّره شيء من هذه القُوىٰ؛ إذ لاحارس[٥] هناك من الحواسّ؛ فيكثر مصادماته[٦] المؤدّية إلى الاختلال؛ و الدليل على اختصاص[٧] هذه القُوىٰ بذلك المحالّ[٨] أنّه إذا وقع آفة[٩] لواحدٍ[١٠] منها اختلّ فعل القوّة المنسوبة إليها.

<و> القوّة المصوّرة <هي التي تستثبت صور المحسوسات> أي تحفظها <بعد زوالها عن مسامتة الحواسّ> كما في القوّة الباصرة <أو ملاقاتها> كما في ساير الحواسّ؛ <فتزول عن الحسّ و تبقى فيها> و المشاهدة الباطنة تدلّ على وجودها؛ فإنّا إذا راجعنا[١١] إلى[١٢] وجداننا علمنا أنّ[١٣] بعد زوال صور المحسوسات عن قُوانا الحسّاسة يمكن لنا أن نطالع تلك الصور[١٤]؛ فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوّة من القُوى الجسمانية لم يمكن مطابقتها[١٥] و تخيّلها لنا[١٦].

---

١. ش: مقدمة؛ هامش «ش»: مقدم. ٢. ج: الدرد.
٣. س، ش، ط: الوهم. ٤. ش: الأخر؛ هامش «ش»: الأخير.
٥. س: حادث. ٦. س: مصادمابه. ٧. س: اخصاص.
٨. س، ش، ط: المحل. ٩. ش: آلة. ١٠. س، ط: بواحد.
١١. ط: رجعنا. ١٢. ش: ـ إلى. ١٣. ج، س: انا.
١٤. ش، ط: الصورة. ١٥. س، ش، ط: مطالعتها. ١٦. س، ط: لها.

و إنّما لم‌يتعرّض هيهنا للحسّ المشترك مع أنّ المناسب تقديمه على المصوّرة كما لا يخفىٰ؛ لأنّ إدراك الحسّ المشترك بعينه هو إدراك المشاعر الظاهرة؛ فكأنّه ذكر في القُوى الظاهرة و بعده القُوّة المصوّرة؛ فابتدأ بها؛ و أيضاً القوّة المصوّرة في حكم القُوى الظاهرة من[1] حيث إنّ الوارد منها[2] على الحسّ المشترك كالوارد من القُوى الظاهرة عليه بلا تفرقةٍ كما سيجيء؛ فذكرها مرتبطاً بالقُوى الظاهرة و عقّبها بالوهم؛ لأنّ لها[3] استيلاء وسلطنة على باقي[4] القُوىٰ، كما سبق.

<و> من القُوى الباطنة <قوّة تسمّى وهماً؛ و هي التي تدرك من المحسوس ما لايحسّ> من المعاني الجزئية سواء لم‌يمكن أن تكون محسوسة[5] أو أمكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم.

أمّا التي لايمكن أن تكون محسوسة فمثل العداوة و الرداءة المنافرة التي يدركها[6] الشاة في صورة الذئب و الموافقة التي يدركها من صاحبها؛ و بالجملة المعنى الذي يفرّها[7] عن الذئب و المعنى الذي يؤنسها بصاحبها[8]؛ و هذه أُمور تدركها النفس الحيوانية و لايمكن أن يدركها الحسّ؛ لأنّ مدرَكاته[9] لاتكون إلّا صورة موجودة في الخارج و

۱. س: + ان.
۲. ش: ههنا؛ هامش «ش»: منها.
۳. ج، س: له.
۴. س: ما في.
۵. ش: محسوس.
۶. س: يدرلها.
۷. ج، ط: نفرها.
۸. ج: لصاحبها.
۹. ط، هامش «ش»: مدركاتها.

هي ليس كذلك؛ فإذن لابدّ من قوّة أُخرىٰ هي الوهم؛ و إلى ما ذكرنا أشار بقوله: <مثل القوّة التي في الشاة إذا تشبّح صورة الذئب في حاسّة الشاة؛ فتشبّحتْ[١] عداوتُه و ردائته[٢] فيه إذ[٣] كانت الحاسّة[٤] لاتدرك ذلك.>

و أمّا التي يمكن[٥] أن تكون محسوسة لكنّها غير محسوسة حالَ الحكم كما إذا رأينا أصغر[٦] فنحكم بأنّه حلو و ليست هذه الحلاوة ممّا[٧] يدرَك بالحسّ في هذا الوقت، بل بقوةٍ أُخرىٰ هي المسمّاة بالوهم.

<و> منها <قوّة تسمّى حافظة> لصيانتها ما فيها و متذكّرة لسرعة[٨] استعدادها لاستثبات الصور، و الصور[٩] فيها[١٠] مستفيدة إيّاها إذا فقدت؛ و ذلك إذا قيل الوهم بقوّته المتخيّلة؛[١١] فجعل يستعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال؛ فإذا عرض له الصورة التي يدرك بها[١٢] المعنى الذي بطل لاح له المعنى حينئذٍ كما لاح من خارج؛ و استثبته[١٣] القوّة الحافظة في نفسها كما كانت؛ <و هي خزانة[١٤] ما يدركه الوهم> من المعاني و حافظة لها، <كما أنّ

---

١. ط: فشبحت. ٢. س: رادته. ٣. س، ش، ط: اذا.
٤. ج: الحساسه. ٥. س، ش، ط: أمكن. ٦. ج، اصفر؛ ط: السكر.
٧. ش: فما. ٨. ط: سرعة. ٩. ط: التصور.
١٠. ج: بها. ١١. ش، ط: بقوة متخيلة. ١٢. ش: منها.
١٣. ج: + التصور؛ ط: فاستثبته. ١٤. ط: خزنة.

المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ> من الصورة و حافظة لها؛ والحكمة في وجود القوّة الحافظة أنّها لو لم‌يتحقّق لاختلّ نظام العالم؛ فإنّا إذا أبصرنا مثلاً شيئاً ثابتاً[۱]؛ فلو لم‌نعرف[۲] أنّه هو المبصر أو لا لما حصل التميز بين النافع و الضارّ و الصديق و العدوّ؛ فلم نعلم كيفية السلوك معه من الاجتناب و الاجتذاب.

<و> منها <قوّة تسمّى مفكّرة؛ و هي التي يتسلّط على الودائع في خزانتي المصوّرة و الحافظة؛ فتخلط[۳] بعضَها ببعضٍ[۴]> يعني أنّها[۵] قد تركّب الصورة بالضورة كما في قولك: «صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص» و قد تركّب المعنى بالمعنى كما في قولك: «ما له هذه العداوة له هذه النفرة» و قد تركّب الصورة بالمعنى كما في قولك: «صاحب هذه الصداقة له هذا اللون»[۶] <و تفصل بعضَها عن بعض[۷]> أمّا تفصيل الصورة عن الصورة ففى مثل قولك: «هذا اللون ليس هذا الطعم»[۸] و أمّا تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو قولك: «العداوة[۹] ليست هي الصداقة» و أمّا تفصيل الصورة عن المعنى

---

۱. ط: ثانياً.
۲. ش: لم‌يعرف.
۳. ج: فيختلط.
۴. ج: + و تفصل بعضها عن بعض.
۵. ج: انه.
۶. ج: كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم.
۷. ج: - و تفصل بعضها عن بعض؛ س، ش، ط: البعض.
۸. ج: - أمّا تفصيل... الطعم.
۹. ط: لعداوة.

ففي مثل قولك مثلاً: «هذا الطعم ليس هذه[1] الصداقة» و قد يقال: تركيب الصورة بالصورة كما في تخيّل إنسان ذي جناحَين و تفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيّل إنسان بلارأس و تركيب المعنى بالصورة كما في توهّم صداقةٍ جزئيةٍ لزيدٍ و تفصيله عنها كما في سلب صداقةٍ جزئيةٍ عنه؛ و على هذا القياس.

و الأشبه أن يقال: إنّ كلّ فرد من جنس التركيب و التفصيل صادر عنها لااختصاص لها بنوعٍ دون نوعٍ و بفردٍ دون فردٍ.

<و إنّما تسمّى[2] مفكّرة إذا استعملها روح الإنسان و العقل> بأن تكون معينة للعقل على التركيب و التفصيل الذي في العقليات الصِّرفة؛ <فإن استعملها[3] الوهم سمّيت متخيّلة> بأن يتصرّف الوهم بواسطتها في المدركات[4] و يتمّ بذلك التصرّف إدراكه لها.

[۴۴.] فصّ

<الحسّ> الظاهر <لايدرك صِرفَ المعنى> و هو المجرّد عن الغواشي[5] الغريبة و اللواحق المادّية، <بل> الحسّ يدرك المعنى[6]

---

۱. ج، س، ش: ـ هذه.
۲. ط: سمی.
۳. س: استعمالها.
۴. ط: المتحركات.
۵. س: الغواش.
۶. ش: المعاني.

<خلطاً> أي[١] مختلطاً بتلك اللواحق <ولايستثبته> أي الحسّ لايحفظ ذلك المعنى <بعد زوال المحسوس>عن المحاذاة و[٢] الملاقاة، بل انسلخ عنها إذا لم يكن قويّاً.

أمّا أنّ الحسّ لايدرك المعاني المجرّدة[٣] بل المخلوطة فنبّه عليه بقوله: <فإنّ الحسّ لايدرك زيداً من حيث هو[٤] صِرف إنسان> أي من حيث هو إنسان محض خالص عن الزوائد و العوارض و إلّا لم يدرك زيداً و ليس كذلك <بل أدرك إنساناً[٥] له زيادة أحوال من كمّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك> من المعاني و الاعتبارات؛ و جميع هذه الأحوال أُمور غريبة عن طبيعة الإنسان عارضة لها <و لو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية[٦] لشارك[٧] فيها الناس كلّهم> لأنّهم مشتركون في الحقيقة الإنسانية و المفروض أنّها داخلة فيها؛ فيلزم مشاركتهم فيها و ليس كذلك، كما لا يخفىٰ.

و ظاهر هذا البيان إنّما يجرى في حسّ البصر و مدركاته دون ماعداه من الحواسّ.

و يمكن أن يقال: إنّ مدركات[٨] تلك الحواسّ لايمكن إلّا أن تكون جزئية متعلّقة بموادّ مخصوصة؛ و جزئيتها و تعلّقها بتلك الموادّ لايكون

---

١. س، ش: ـ أي.
٢. ج: او.
٣. س: المعنى المجرّد.
٤. ط: إنّه.
٥. ط: إنسان.
٦. ط: الإنسان.
٧. ج: يشارك.
٨. س: مدكات.

إلّا من جانب المادّة[۱]؛ فإدراكها لايكون إلّا للمعاني المختلطة باللواحق المادّية.

و أمّا أنّ الحسّ لايحفظ المعنى فنبّه عليه بقوله: <و الحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس؛> لأنّه لاينزع الصورة[۲] عن المادّة نزعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادّة على نسبة مخصوصة في أن تكون الصورة موجودة لها؛ <فلا يُدرِك الصورةَ إلّا في المادّة و إلاّ مع علائق المادّة> التي هي الأحوال المذكورة.

[۴۵.] فصّ

<الوهم و الحسّ الباطن لايدرك المعنى صِرفاً، بل خلطاً ولكنّه يستثبته> أي يحفظه[۳] بالقوّة الحافظة إن كان المدرَك هو المعنى؛ و بالقوة المصوّرة إن كان المدرَك هو الصورة.

فإن قيل: فعلىٰ هذا يكون الحسّ الظاهر أيضاً مستثبتاً لما أدركه؛ لأنّ الخيال يضبط ما يدركه من الصورة؛ و قد سبق[۴] أنّ الحسّ لايستثبت الصورة.

قلنا: الحسّ الباطن إذا أدرك شيئاً[۵] و غاب عنه و صار مخزوناً عند[۶]

---

۱. ج: المراد. ۲. ج: ـ الصورة. ۳. ج: يحفظ.
۴. ط: ثبت. ۵. ج: شيا. ۶. ط: عنه.

حافظته؛ فإذا رجع إلى[۱] هذا الشيء حصل له[۲] نحو من الإدراك الذي كان له قبل الاستثبات و هذا هو المعنيّ بالاستثبات بخلاف الحسّ الظاهر؛ فإنّه إذا أدرك شيئاً[۳] وغاب عنه لايمكنه أن يدرك هذا الشيء إدراكاً حال الغيبوبة، كما كان له قبلها؛ فلاتكون للحسّ الظاهر قوّة حافظة، بل الحسّ الباطن يحفظ[۴] ما أدركه <بعد زوال المحسوس.>

أمّا أنّ الوهم يدرك المعنى المخلوط فلأنّه ينال المعاني التي هي مادّية و المعاني التي هي غير مادّية و إن عرض لها أن يكون في مادّة مثل الخير و الشرّ و الموافق و المخالف و ما أشبه ذلك؛ فإنّها أمور غير مادّية؛ لأنّها لو كانت مادّية[۵] لما يعقل[۶] خير و شرّ و موافق و مخالف إلّا عارضاً لمادّةٍ و قد يعقل[۷] ذلك بل يوجد؛ فالوهم قديدرك أموراً غير مادّية و قد يدرك أموراً مادّية و مع ذلك لايجرّدها عن لواحق المادّة؛ لأنّه يأخذها جزئية و بحسب مادّة مادّة[۸] و متعقّلة بصور[۹] محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلاً لم يتصوّر إدراك عداوته للشاة مكفوفةً[۱۰] بلواحق المادّة و بمشاركة الخيال[۱۱] فيها و يكون ذلك المعنى[۱۲]

---

۱. ط: ان.
۲. ط: لو.
۳. ج: شيا.
۴. ط: يحفظه؛ هامش «ط»: يحفظ.
۵. س: ـ لأنّها لو كانت مادّية.
۶. ج: حصل؛ ش: يفعل.
۷. ش: يفعل.
۸. ش: ـ مادّة.
۹. ج: بصورة.
۱۰. ج: مكنونه.
۱۱. ش: الحال.
۱۲. س: ـ المعنى.

محفوظاً[1] و إن زال المحسوس الذي هو مأخذ انتزاعه.

و أمّا الحسّ الباطن فلأنّه يدرك الصور و يبرّئها عن المادّة تبرئةً أشدّ من تبرئة الحسّ الظاهر[2]؛ لأنّه يأخذها عن المادّة بحيث لايحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادّتها؛ لأنّ المادّة و إن غابت أو بطلت؛ فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جرّدها عن المادّة تجريداً تامّاً و لكن لم يجرّدها عن لواحق المادّة[3]؛ لأنّ الصور[4] المتخيّلة على حسب الصور المحسوسة[5] و على تقديرٍ مّا و تكييفٍ[6] مّا و وضعٍ مّا؛ فإنّ الإنسان المتخيّل كواحدٍ من الناس؛ و إلى ما ذكر أشار بقوله: <فإنّ الوهم و التخيّل أيضاً> يعني القوّة التي بها التخيّل الذي هو الإدراك الباطني و قد أشرنا إلى تعيّنهما[7]: <لايُحضّران في الباطن صورةً[8] إنسانيةً صِرفةً، بل على نحو[9] ما يحسّ من خارج.> هذا الكلام على سبيل التمثيل؛ و المقصود أنّهما لايدركان الأُمور المجرّدة عن اللواحق الغريبة؛ فإن كان المدرك جسماً فصورته <مخلوطةٌ بزوائد و غواشٍ من كمّ و كيف و أين و وضع> و إن كان غير ذلك كالأعراض فصورته محفوفة بغواشٍ أُخر غير ما ذكر، كما سبق إليه إشارة.

<فإذا حاول أن يتمثّل فيه الإنسانية من حيث هي إنسانية

---

۱. س: المحفوظا. ۲. س: الباطن. ۳. س: الماد.
۴. س: الصوره. ۵. ش: المحرسة. ۶. ج: تكيف؛ س: تكشف.
۷. ش: تعينها؛ ط: نفيهما. ۸. س: سوره. ۹. ط: محو.

بلازيادةٍ أُخرىٰ لم‌يمكنه ذلك؛> لأنّ حصول الإنسانية المحضة فيه إنّما يمكن إذا أمكنه أن يجرّدها تجريداً تامّاً عن المادّة و علائقها؛ و هي لاتتجرّد عنده عنهما، <بل إنّما يمكنه استثبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحسّ و إن فارق المحسوس.>

ظاهر هذا الكلام أنّ الوهم يدرك الصور أيضاً و قد سبق أنّ الوهم هو القوّة التي تدرك من المحسوس ما لايحسّ؛ فنقول: إنّ للواهمة[١] نوعَ أختصاصٍ بمحلّ مخصوص و آلة معيّنة[٢] هو مؤخّر التجويف الأوسط بها تدرك المعاني فقط؛ و ما سبق بناء عليه و عموم تعلّق الوهم[٣] بجميع المحال و الآلات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة[٤] صوراً كانت أو معاني.

قال الشيخ الرئيس: «الوهم سلطان القُوى الجسمانية و الدِّماغ كالآلة[٥] له[٦]، كما أنّ العقل سلطان القُوى الروحانية» يعني أنّ مبدأ جميع الأفعال[٧] الباطنة[٨] هو الوهم و لذلك جعل رئيساً حاكماً على القُوى الحيوانية، كما أنّ مبدأ جميع الأفعال مطلقاً هو الروح الإنساني.

---

١. ج: للواهم. ٢. ش: معين؛ هامش «ش»: معينه.
٣. ج: ـ الوهم. ٤. ج، ش: باطنه. ٥. ج، ش: كله آلة.
٦. ج: ـ له. ٧. ط: + الظاهرة و. ٨. هامش «ش»: الباطنيه.

[۴۶.] فص

<الروح الإنسانية[1] هي التي تتمكّن من تصوّرِ المعنى بحدّه و حقيقته منقوضاً[2] عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث تشترك فيه الكثرة؛> و ذلك لأنّا لانشكّ في أنّا نتصوّر المعقولات الصِّرفة المجرّدة عن اللواحق المادّية من الكمّ و الكيف و غيرهما؛ و تلك[3] المعقولات حالَ كونها في العقل لم‌يكن بحيث يمكن أن تقع إليها إشارة حسّية أو تحيّز أو[4] انقسام أو نحو ذلك ممّا هو من لوازم المادّة؛ فاستحال حصولها في جسم أو جسماني؛ فتعيّن أن يكون في مجرّد هو الروح[5] الإنساني؛ فيكون متمكّناً من إدراك المعنى مجرّداً عن اللواحق المادّية.

و أيضاً نقول: إنّ المهيّات التي تصلح لأن يقال على كثيرين معلومة لنا قطعاً و القوّة المدركة لها إمّا العقل أو القوّة الجسمانية[6] اتّفاقاً؛ فإذا لم‌يصلح إدراكها للقُوى الجسمانية كما ذكر؛ فتعيّن أن يكون إدراكها للعقل <و ذلك> الإدراك <بقوّةٍ لها تسمّى العقل النظري> و هي حالة للعقل بها تستفيد العلوم من المبادئ العالية.

<و هذه الروح كمرآةٍ و هذا العقل النظري كصقالتها[7]؛ و هذه

---

۱. ش، ط: الانساني.
۲. س، ط: متعرّضا.
۳. ج، ش، ط: غيرهما فتلك.
۴. ش: و.
۵. ط: لروح.
۶. ط: + و القوّة الجسمانية لاتدركها.
۷. س، ش: كصقالها.

المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة> و ذلك بشرطين:

أحدهما: أن[1] تكون باقية على صقالتها و إليه أشار بقوله: <إذا لم تفسد صقالتها[2] بطبع[3].>

و ثانيهما[4]: أن[5] لا يكون هناك حجاب و لا مانع يمنع الارتسام و أشار إليه بقوله: <ولم يعرض بجهة> أي في جهة من محاذيات <صقالتها[6] عن> التوجّه إلى <الجانب الأعلىٰ> مانع هو <شغلٌ بما تحتها من الشهوة و الغضب و الحسّ و التخيّل[7]> فقوله: «عن الجانب الأعلىٰ» متعلّق بقوله: «شغل».

<فإذا أعرضتَ[8] عن هذه و توجّهتَ تلقاء عالم الأمر لحظتَ الملكوت الأعلىٰ> و هو عالم المجرّدات ذاتاً و فعلاً <و اتّصلتَ باللذّة العُليا> هي تصوّرات حقائقها و التصديقات اليقينية القطعية[9] بأحوالها؛ إذ المانع عن وجدانها[10] تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلائق الرديّة و العوائق البدنيّة؛ فإذا انفصلتَ عنها اتّصلتَ بها؛ لأنّ[11] جوهر النفس و حقيقتها من عالم الملكوت و كونها في هذا العالم و

---

۱. س، ش: انها. ۲. س، ش: صقالها. ۳. ط: لطبع.
٤. ط: ثانيها. ٥. س: انها. ٦. ش: صقالها.
۷. ط: البخل. ۸. س: عرضت. ۹. س: قطعيه.
۱۰. ج: وجدان. ۱۱. س: لا.

ربطها بالبدن[۱] لعارضٍ[۲] هو استكمالها به؛ فإذا ارتفع المانع[۳] يفيض عليها ما يناسب و يليق استعدادهـا الخـاصّ مـن الكـمالات؛ إذ لا بـخل و لاحجاب هناك.

[۴۷.] فصّ

لمّا بين أحوال النفوس الناطقة الإنسانية مطلقاً على سبيل العموم أراد أن يبيّن أحوال بعض أصنافها فقال: <الروح القدسية لايشغلها> في أكثر الأوقات <جهةٌ تـحته[۴]> و هي التعلّق بالسفليات و مـلائمات[۵] الحواسّ <عن جهةٍ فوقه> و هي الارتباط بالعلويات و المعقولات[۶] الصِّرفة؛ و ذلك لشدّة صفائها بحسب خصوصيات الأوقات و الأحوال.

و يحتمل أن يقال: إنّه لايشغلها مطلقاً في وقت من الأوقات، بل هي في جميع الأوقات[۷] بحيث يحاذيها و يـقابلها الجـهتان و لايـحتجب بواحدٍ[۸] منهما[۹] عن الأُخرىٰ؛ و ذلك لفرط قوّتها و تناهيها[۱۰] في الصقالة و الصفاء[۱۱]، كما أنّا[۱۲] نسمع و نرىٰ في حالة واحدة و لايكون السمع مانعاً

---

۱. ج: ـ بالبدن. ۲. ط: يعارض. ۳. س: الموانع.
۴. ج: بجهة. ۵. ج: ملاقات. ۶. س: المعقورات.
۷. ط: + و الأحوال و يحتمل أن يقال إنّه ۸. س: بواحد.
۹. ط: منها. ۱۰. ط: ـ و تناهيها. ۱۱. س: الصفات.
۱۲. س: ان.

لنا[1] عن الرؤية و لا الرؤية تمنعنا عنه بالكلّية.

<و أنّه لايستغرق[2] الحسُّ الظاهرُ حسَّها الباطنَ؛> فإنّ شأن أكثر[3] النفوس الإنسانية إذا اشتغلت[4] بالأُمور الخارجية[5] باستعمال الحواسّ الظاهرة فيها أنّها تغفل[6] عن استعمال القوى[7] الباطنة؛ فإنّها إذا كانت تامّة الإصغاء إلى المحسوسات الخارجية[8] لاتقدر على استعمال قواها الباطنة[9] بخلاف النفوس القدسية؛ فإنّها لقوّتها لا يمنع أعمال بعض قواها عن أعمال الأُخرىٰ.

<و> أنّه <قد يتعدّى تأثيرُها> أي قد يتجاوز تأثير[10] النفوس القويّة بخصوصيتها[11] <عن بدنها إلى أجسام العالم و ما فيه>و تكون تلك النفوس كأنّها مدبّرة لجميع تلك[12] الأجسام و ما فيه؛[13] و كما يؤثّر في بدنها كذلك يؤثّر أيضاً في تلك[14] الأجسام كما أشرنا إليه سالفاً[15].

<و يقبل المعقولات من الروح المَلَكيّة> فإنّها تستفيض العلوم كلّها من الفيّاض بلاواسطة فكر و نظر سواء تمثّل لها الملك أو لم يتمثّل و

---

١. ج: ـ لنا. ٢. ش: لايستعرف. ٣. س: الكثر.
۴. س: اذ استعمله. ۵. ش: الخارجة. ۶. ش: يعقل.
٧. ط: الحواس. ٨. س: الخارجه. ٩. ش: الباطنيه.
١٠. س: تاثيرها. ١١. س: تاثيرها. ١٢. س، ش: ذلك.
١٣. ط: ـ و ما فيه. ١۴. س: ـ تلك. ١۵. ج، ط: سابقا.

<بلا تعليم من الناس.> فإنّه لمّا كملت صقالتها ينعكس عليها ما في المبادئ العالية من العلوم و الإدراكات بلامدخلية[1] واحد من الناس.

[۴۸.] فـصّ

<الأرواح العـاميّة[2] الضـعيفة إذا مـالت إلى البـاطن غـابت عـن الظاهر؛> لأنّ الروح الإنسانية المتعلّقة ببدنٍ واحدٍ واحدة و أنّ تـلك القُوىٰ كلّها خوادم لتلك النفس الواحدة و أنّ اشتغال النـفس الضـعيفة ببعض هذه القُوىٰ يصرفها عن أستعمال الآخر؛ فإذا اشتغلت[3] بالباطن غابت عن الأُمـور الخـارجـية المحسوسة؛ فـلايستثبت حـقّها مـن الاستثبات و كذلك اشتغالها بالظاهر، كما أُشار إليه بقوله: <و إذا مالت إلى الظاهر غـابت عن الباطن؛ و إذا ركـنت[4]> من بين الحسّ الظـاهر <إلى مشعرٍ> هو حسّ[5] آخر منه ركوناً[6] تامّاً <غابت عن الآخـر> المركون عنه وضعف أعمالها إيّاه.

<و إذا جنحت[7] من> الحسّ <الباطن إلى قـوّة> مـنه <غـابت عن> قوّةٍ <أُخرىٰ؛ فلذلك[8]> أي فلأجل عدم اقتدار الأرواح الضعيفة

---

۱. ش: بلايدخله. ۲. س: العامه.
۳. ش: اشتلفت؛ هامش «ش»: اشتغلت. ۴. ش: ركبت.
۵. ط: جنس. ۶. ش: ركوبا.
۷. ج: احتجب؛ س، ط: احتجبت؛ هامش «ش»: اجنحت. ۸. س: فكذلك.

على مراعاة الجهتَين و استعمال القوّتَين <البصرُ> أي إدراك القوّة الباصرة <يختلّ[۱]> أي ينقض[۲] <بالسمع> بأعمالها القوّة السامعة.

<و الخوفُ يشغل عن الشهوة> يعني أنّ الخوف يمنع النفس عن الالتفات إلى مقتضى القوّة الشهوانية و ارتكاب ما يقتضيه <و> كذلك <الشهوةُ يشغل عن الغضب؛ و الفكرُ> الذي هو الترتيب المخصوص لاستعلام[۳] ما ليس بمعلومٍ <يصدّ[۴] عن الذكر> الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه؛ و يمكن أن يراد بالذكر[۵] الذكر اللساني.

<و> كذلك <التذكّر يصرف> النفس[۶] <عن التفكّر؛ و الروح القدسية لايشغلها شأن عن شأن.> ليس هذا ماتقدّم بعينه؛ لأنّ ماتقدّم هو أنّه لايشغلها جهة التحت عن جهة الفوق؛ و هذا أعمّ، كما لايخفىٰ.

[۴۹.] فصّ

<في الحدّ[۷] المشترك> و هو التجويف الأوّل من البطن الأوّل من

۱. ش: يخيل. ۲. ط: يبغض. ۳. ط: لاستعمال.
۴. ش: يصد. ۵. س: باكذر.
۶. ش: النصر؛ هامش «ش»: النفس. ۷. ش: حد.

البطون[1] الثلاثة للدّماغ؛ و اشتراكه[2] <بين الباطن و الظاهر> إمّا لأنّه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه من الخارج الذي هو الظاهر و ينتهي إليه الإحساس، كما أنّه هو مورد الصور[3] الواردة عليه من الداخل[4] الذي هو الباطن و إمّا لأنّه[5] مُنبت لبعض أعصاب الحواسّ الظاهرة، كما أنّه محلّ للحسّ المشترك الذي هو القوّة الباطنة؛ و في بعض النسخ «الحسّ المشترك بين الباطن و الظاهر» و هو ظاهر.

<قوّةٌ هي مجمع تأدية الحواسّ> أي مجمع الصور المتأدّية من طرق الحواسّ؛ فإنّ الروح المصبوب في الدّماغ كرأس عينٍ ينشعب منه خمسة أنهار و هي أعصاب الحواسّ الخمسة؛ و الماء الجاري فيها هو الروح الحسّاس؛ و إذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها إلى الأرواح المصبوبة في مبادئ تلك الأعصاب ـ أعني الدّماغ و النخاع[6] ـ و اتّصلت بالروح المصبوب في البطن المقدّم الذي هو آلة الحسّ المشترك و الخيال؛ فيدركها.

<و عندها[7] بالحقيقة الإحساس[8]؛> لأنّ النائم و كذا جماعة من المرضىٰ[9] و غيرهم يدركون عند تعطّلِ حواسّهم بالنوم أو بغلبة المرض

---

۱. س: بطون. ۲. س: اشترالە؛ ش: اشتراك. ۳. ط: لصور.
۴. س: الداخله. ۵. ط: انه. ۶. ش: البخاع.
۷. ش: يمتدها. ۸. ش: الاحسك؛ هامش «ش»: الاحساس.
۹. ش: يمتدها.

أو بغير[1] ذلك صوراً لاتحقّق لها في الخارج و لايحسّها الحاضرون في مجلسهم؛ و لمّا كان إدراكها كإدراك مايرتسم من الخارج بلافرقٍ عند المدرك دلّ ذلك على أنّ الإحساس إنّما هو بالحسّ المشترك.

و يرد عليه أنّه يجوز أن يكون تعطّلُ الحسّ الظاهرِ مثلاً شرطاً لإدراك الحسّ المشترك المحسوساتِ الظاهرةَ؛ فإذا لميتعطّل أو لميعرض لها عارضة أدرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحسّ المشترك.

و يمكن أن يدفع هذا بأنّ المؤيّدين بالقوّة[2] القدسية عند اليقظة[3] و سلامة أبدانهم عن الآفة و المرض يحسّون ما لايحسّه الحاضرون عندهم؛ فلايكون تعطّلُ[4] الحواسّ و عدم الآفة شرطاً لإدراك الحسّ المشترك.

<و عندها ترتسم صور آلة تتحرّك بالعجلة> كالشعلة الجوّالة و قطرة المطر؛ <فتبقي الصور[5] المحفوظة[6] فيها و إن زالت> عن المحاذاة <حتّى تحسّ[7] كخطٍّ مستقيمٍ أو كخطٍّ مستديرٍ من غير أن تكون كذلك.>

---

۱. س: غير. ۲. س: بالقو. ۳. س: نقطه.
۴. ط: تعطيل. ۵. ج، س، ش: الصوره. ۶. ج: محفوظه.
۷. ط: يحسن.

هذا هو الخاصّة الثالثة للحسّ المشترك؛ و تقريرها أنّ الموجود في الخارج كنقطةٍ إذا تحرّكت[1] بالعجلة فيراها كخطٍّ مستقيمٍ أو مستديرٍ؛ و رؤية[2] النقطة كالخطّ[3] لاشكّ أنّها لاتّصال ارتسامها[4] في الحسّ[5] بأن تكون صورتها مرتسمة في ذلك الحسّ حالة وقوعها في حدّ من حدود المسافة ثمّ يزول عن ذلك الحدّ و وقع في حدّ آخر قبل أن ينمحي صورتها[6] عن ذلك الحسّ؛ فإدراكها[7] كائنة في الحدّ الذي كان فيه و كائنة في الحدّ الذي صار إليه؛ فاتّصلت صورتها كائنة[8] في هذا الحدّ بصورتها كائنة في حدّ آخر؛ فيراها امتداداً مستقيماً أو مستديراً؛ و اتّصال تلك الارتسامات ليس في حسّ البصر؛ لأنّ كلّ ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في حدّ من حدود[9] المسافة حتّى إذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام؛ فلا اتّصال[10] للارتسام في البصر؛ فتعيّن أن يكون في قوّة أُخرىٰ و هي الحسّ المشترك.

و فيه نظر؛ إذ لانسلّم أنّ ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها في حدّ من حدود المسافة حتّى إذا زالت عنها زال الارتسام، لجواز أن تكون النقطة زائلة عن المقابلة و لايزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في

---

۱. س: تحركه. ۲. س: ريه. ۳. س: كاكخطه.
۴. ج: ارتسام. ۵. ش، ط: حس. ۶. س: صورها.
۷. ج: فادركها. ۸. ش، ط: كانت. ۹. س: حدو.
۱۰. س: فلاتصال.

الحسّ المشترك بعينه؛ و[1] لابدّ لإبطال هذا من دليل و الحسّ المشترك قوّة إذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة <إلّا أنّ ذلك لايطول[2] ثباته فيها؛> فمادام[3] مبدأ ذلك الانطباع متحقّقاً و هو كون النقطة متحرّكة[4] مثلاً كانت[5] تلك الصورة ثابتة فيها؛ فإذا انتفىٰ[6] ذلك المبدأ انتفىٰ ثبوته[7] فيها كما هو حال ساير المشاهدات و انتقل من المشاهدة إلى التخيّل.

<و> الخاصّة الرابعة للقوّة التي هي الحسّ المشترك أنّ <هذه القوّة أيضاً مكان> و محلّ <لتقرّر الصور الباطنة[8] فيها> على وجه المشاهدة <عند النوم؛ فإنّ المدرَك> المشاهد <بالحقيقة هو ما يتصوّر> و تحصل صورته <فيها[9]> كما بيّنّا آنفاً <سواء ورد عليها من خارج> من قبل الحواسّ الظاهرة <أو صدر إليها من داخل> من طريق الحسّ الباطن؛ <فما تصوّر فيها حصل مشاهَداً> و[10] لامدخل لاختلاف النسبة بالخارج و الداخل؛ <فإن امتهنها الحسّ الظاهر> تفصيل[11] و بيان لورود الصور عليها من الخارج و الداخل؛[12]

---

١. ج، س: ـ و.
٢. ش: لاطول؛ هامش «ش»: لايطول.
٣. ش، ط: فادام.
٤. ط: متحرك.
٥. س، ش: كان.
٦. ش: اتبع.
٧. ج: هويته.
٨. ش: الصوره الباطنية.
٩. ش: صورته فبها؛ هامش «ش»: صورته فيها.
١٠. ج: اذ.
١١. ش: بفصل.
١٢. ج: ـ و الداخل.

يعني أنّ الحسّ الظاهر إذا استخدمها و شغلها بورود[1] مدركاتها عليها <تعطّلت عن الباطن> لما سبق من أنّ[2] القوّة العاميّة إذا ركنت[3] إلى أمر غائب[4] عن الآخر <و إذا عطّلها الظاهر> بأن لم يزد عليها منه صورة و لم يستعمل النفس القوّةَ المتخيلةَ في ما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الأمراض التي يضعف و يشغل النفس عن الفكر <تمكّن منها> أي من إيراد الصور على هذه القوّة <الباطن> و هو القوّة المتخيّلة بمعونة الخيال أو الخيال نفسه؛ لأنّه لاشكّ أنّ الصور الباطنة مخزونة محفوظة[5] في الخيال؛ فإيراد[6] هذه الصور على الحسّ المشترك إمّا من نفس الخيال أو من القوّة المتخيّلة بتوسّط[7] الخيال؛ لأنّ محلّ تصرّف القوّة المتخيّلة بالتحليل و التركيب لايكون إلّا الصور المخزونة[8] في الخيال <الذي لايهدأ> أي لايسكن[9] عن فعله الخاصّ حين ارتفاع الموانع؛ فإذا[10] حصل في المصوّرة[11] صورة[12] إمّا من التخيّل و الفكر أو شيء[13] من التشكّلات السماوية أو غيرها و لم يمنع القوّة الباطنة مانع عن خاصّ فعلها؛ فيقوى و يقبل على المصوّرة و يستعملها أو المصوّرة

---

۱. ج: لورود.
۲. س: ـ أنّ
۳. س: ركب؛ ش: ركبت.
۴. ش: غايت.
۵. س: محيطه.
۶. س: فاراد.
۷. ط: بتوسيط.
۸. ج، ش: المختزنة؛ و في مخطوطة «س» يقرأ «المتخزنة».
۹. س: يسكن.
۱۰. ج، ش، ط: و إذا.
۱۱. ش: المقصورة.
۱۲. هامش «ش»: صور.
۱۳. س: لشيء؛ ج، ش: بشيء.

بنفسها[١] يتوجّه إليها؛ <فيستثبت> أي الباطن <فيها> أي[٢] في القوّة التي هي الحسّ المشترك <مثل ما يحصل في الباطن> و هو الصور التي كانت مختزنة[٣] في القوّة المصوّرة <حتّى يصير مشاهداً> فيرىٰ كأنّها موجودة خارجاً[۴] <كما في النوم> و بعض الأمراض.

<و لربّما جذب[۵] الباطنَ جاذبٌ> عطف على جملة «تمكّن منها الباطن» جزؤها[۶] <جدّ[٧]> أي قوىٰ و بالغ <في شغله؛ فاشتدّت حركةُ[٨] الباطن اشتداداً> و انجذب[٩] نحوه انجذاباً قويّاً <يستولي> تلك الحركة التي هي كناية عن الانجذاب <بسلطانه[١٠]> أي[١١] بسلطان[١٢] الاشتداد و قوّته؛ <فحينئذٍ لايخلو من وجهين: إمّا أن يعدّل العقلُ حركتَه> أي يزيل شدّة الحركة و قوّتها <و يعثاء[١٣] غليانَه> أي يكسر سورته <و إمّا أن يعجز عنه> أي عن التعديل <فيعزب> العقل و يغيب <عن جواره[١۴]> و يخلّيه[١۵] بطبعه.

<فإن اتّفق من العقل عجزٌ و من الخيال تسلّطٌ قويٌّ تمثّل[١۶] في

---

١. ج: نفسها. ٢. س: ـ أي. ٣. هامش «ش»: مخترنة.
۴. ج: خالصا. ۵. ش: حدث؛ هامش «ش»: جذب.
۶. ج: حردها. ٧. ج، س: جدل.
٨. ش: حركت؛ هامش «ش»: حركة. ٩. س: انجذت.
١٠. ج: لسلطانه؛ ط: سلطانه. ١١. س، ش: ـ أي. ١٢. ج: لسلطان.
١٣. ج: يغشا؛ س، ط: يغشاء. ١۴. س: جوازه.
١۵. ط: تحليته؛ في مخطوطة «ش» يقرأ «تحيلته». ١۶. ج: ـ تمثّل.

الخيال قوّةُ مباشرتها> أي حالة بها يجعل الصور مرتسمة <في هذه المرآة[١]> التي هي الحسّ المشترك؛ <فيتصوّر[٢] فيها الصورة المتخيّلة؛ فتصير مشاهدة> محسوسة <كما تعرض> هذه الحالة <لمن يغلب في باطنه استشعارُ أمرٍ أو[٣] تمكّنُ خوفٍ؛ فيسمع أصواتاً و يبصر أشخاصاً[٤]> و هذه تكون في اليقظة.

<و هذا[٥] التسلّط ربّما قَوِيَ على الباطن و قصر عنه يدُ الظاهر؛> يعني أنّ القوّة المتخيّلة قد تكون في بعض الناس شديدة جدّاً غالبة بحيث لايستولي عليها الحواسّ الظاهرة و تكون لنفوسهم أيضاً قوّة؛ فيكون[٦] لذلك البعض في اليقظة[٧] ما يكون لغيره في النوم؛ <فلاح فيه> أي في الباطن و هو الحسّ المشترك <شيء من إدراكات[٨] الملكوت الأعلىٰ> كأحوال الأمور الآتية؛ <فأخبر بالغيب> و هؤلاء الذين تكون القوّة المتخيّلة[٩] فيهم[١٠] قويّة قد يتّفق لهم أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات و يصيبهم[١١] كالاغماء و قد لايتّفق لهم ذلك؛ و قد يرون الشيء بحالة و قد يتخيّل لهم مثاله للسبب الذي يتخيّل للنائم مثال ما

---

١. ط: المرأة. ٢. ش: فيتصو. ٣. ط: و.

٤. ج: اشباحا. ٥. ط: هذه. ٦. س: فيكو.

٧. ط: اليقضة. ٨. س: الادراكات؛ ط: ادراك. ٩. س: متخيله.

١٠. ش: هم؛ هامش «ش»: فيهم.

١١. ش: يصبهم؛ هامش «ش»: يصيبهم.

يراه؛ و قد يتمثّل[۱] لهم شبحٌ و يتخيّلون أنّ ما يدركونه خطاب[۲] من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة يحفظ و يتلى؛ فهذه الحالات لائحة عليهم في اليقظة <كما يلوح في النوم عند هدوء[۳] الحواسّ و سكون المشاعر> بعد أن كان نفوسهم متّصلة بالملكوت مستعدّة لأن يفيض[۴] عليها ما ارتسم فيها. <فيرى الأحلام؛ فربّما ضبطت القوّة الحافظة الرؤيا بحالها[۵]> بأن تستثبت النفس صورة ما رأته حقَّ الاستثبات و تمكّنت في الحافظة تمكّناً جيّداً على وجهها و صورتها؛ <فلم يحتج إلى عبارة> و انتقال[۶] من الفرع إلى الأصل؛ إذ لم يتحقّق الفرع حينئذٍ.

و أعلم أنّ العلوم الحاصلة للملكوت الأعلىٰ كلّيات و الفائض على النفس منها أيضاً كلّي كما تقرّر عندهم؛ و ما يفيض عن النفس من تلك[۷] العلوم على القوّة الباطنة جزئي؛ و هو قد يكون مشاهداً في حالة[۸] النوم[۹] و قد يكون في اليقظة كما أُشير[۱۰] إليه؛ و الرؤيا التي لا تحتاج إلى التعبير هي ما كان الكلّي الفائض[۱۱] فيها على النفس من الملكوت منحصراً في الخارج في[۱۲] الجزئي الحاصل في الحسّ المشترك؛ فالفائض على

---

۱. ج: قد يتخيل.
۲. ط: خطات.
۳. ج: هرن؛ ش، ط: هدأة.
۴. ط: يقبض: ·
۵. ج، س، ش: بحاله؛ ط: يجب له.
۶. ج: ـ انتقال.
۷. ج، س، ش: ذلك.
۸. ج: ـ حالة.
۹. س: اليوم.
۱۰. س: اشرنا.
۱۱. س: القابض.
۱۲. ط: ـ في.

النفس كالشخص الإنساني الفاضل المليح الأحمر المتوطّن في بلدة كذا المتكلّم يوم كذا و هكذا حتّى ينحصر في شخصٍ و هو زيد مثلاً و هو الفائض على الحسّ المشترك لكنّ الفائض على النفس لايكون مفصّلاً.

قال الشيخ في تعليقاته: «النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنّها لامحالة تكون مجرّدة غير متسصحبة لقوّةٍ[1] خياليةٍ أو وهميةٍ أو غيرها؛ و يفيض عليها[2] العقل الفعّال ذلك المعنى كلّياً غير مفصّل و لا منظّم[3] دفعةً واحدةً. ثمّ يفيض عن النفس إلى القوّة الخيالية مفصّلاً منظّماً[4] بعبارةٍ مسموعةٍ.» /60/

و يحتمل في هذا[5] القسم من الرؤيا أنّ[6] الفائض على القوّة الباطنة و هو الصورة الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعّال عليها لابتوسّط فيضان صورته الكلّية على النفس.

فإن قيل: يجوز أن يكون الفائض على النفس من المبادئ العالية أمراً له مناسبة مخصوصة بما فيها من الضدّية و المثلية و غيرهما من النسب؛ فيحتاج إلى عبارة كما في محاكاة القوّة المتخيّلة لما فاض على النفس.

قلنا: إنّ المراد أنّه إذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت و

---

۱. ج: بقوه. ۲. ط: + عن. ۳. ج: منتظم.
۴. ش، ط: منضماً. ۵. ش: هذه. ۶. ج: + يكون.

ضبطت القوّة الحافظة الرؤيا بحالها[١] و ما لاح عليها منها على وجهها؛ و ظاهر أنّها على ذلك التقدير لايحتاج إلى عبارة لكن بقي هيهنا شيء و هو أنّ صور الملائكة قد تحصل في النفس مجرّدة ثمّ تتمثّل في القوّة الخيالية مقترنة بلواحق مادّية كما سيصرّح به بعد ذلك حيث قال: «فيكون الملك و الوحي يتأدّي[٢] إلى قواه المدركة من وجهين» و لاشكّ أنّ هذه الصور من مدركات الملكوت الأعلىٰ و قد ضبطها الحافظة مع أنّها تحتاج إلى تعبيرٍ.

<و ربّما انتقلت القوّة المتخيّلة بحركاتها التشبيهية[٣] عن المرئي[٤] نفسه إلى أُمور تجانسه؛> لأنّ النفس لم تستثبته على ما ينبغي و القوّة المتخيّلة توازي كلّ مفرد من المرئي بخيال مفرد أو مركّب و كلّ مركّب من المرئي بخيال مفرد أو مركّب؛ فلايزال يحاكي عمّا يرى هناك محاكاة مخصوصة و ينتقل منها إلى مثلها أو ضدّها أو شيء آخر يناسبها[٥] أدنىٰ مناسبة[٦] لأسباب لايشعر ما هي و كيف هي؛ و كان استثبات النفس في ذاتها لما يراها أضعف من استثبات المصوّرة[٧] و المتذكّرة[٨] لما يورده التخيّل؛ فلم يثبت[٩] في الذاكرة ما رآه النفس و يثبت

١. ش: بما لها؛ هامش «ش»: بحالها.
٢. ط: ينادي.
٣. ش: التشبيهية.
٤. ش: المربي.
٥. ش: + بها.
٦. س: ـ مناسبة.
٧. ش: الصورة؛ هامش «ش»: المصورة.
٨. ش: المتزكرة.
٩. ش: فلم يشبته.

فيها ما حوكي به[1].

<فحينئذٍ يحتاج إلى التعبير[2]> الذي هو استخراج الفرع من الأصل؛ و قد يرى الإنسان تعبير[3] رؤياه في الرؤيا؛ و ذلك لأنّه لمّا انتقل القوّة المتخيّلة من الأصل إلى الفرع لمناسبةٍ[4] كذلك يمكن لها أن ينتقل من الفرع إلى الأصل؛ و أكثر من يتّفق[5] له ذلك هو من كانت همّته مشغولة بما رأىٰ؛ فإذا نام بقي الشغل به بحاله: فأخذت القوّة المتخيّلة محاكية بعكس ما حاكت.

<و التعبير هو حدس من المعبّر يستخرج به الأصل عن الفرع.>

الظاهر أنّ الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير، بل هو منشأوه؛ فتفسير التعبير به لايخلو عن مساهلة؛ و قد عبّر الشيخ العربي[6] التعبير بالجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر.

قال الشيخ في الشفاء: «إنّ معاني جميع هذه الأُمور الكائنة في العالم ـ ممّا سلف و ممّا حضر و ممّا يريد أن يكون ـ موجودة في علم[7] البارئ تعالى و الملائكة العقلية من جهة و موجودة في أنفس الملائكة السماوية من جهة؛ و ستتّضح لك الجهتان في موضع آخر و أنّ الأنفس

---

۱. ج: ـ به. ۲. ش: التعر. ۳. ش: تعر.
۴. ش: لمناسبته. ۵. ش: تيقن. ۶. ط: + قدّس سرّه العزيز.
۷. ش: العلم؛ هامش «ش»: علم.

البشرية أشدّ مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام[1] المحسوسة؛ و ليس هناك احتجاب[2] و لابخل، إنّما[3] الحجاب للقوابل إمّا لانغمارها في الأجسام أو لتدنّسها بالأمور الجاذبة إلى الجنبة[4] السافلة؛ و إذا وقع لها أدنىٰ فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة لما[5] ثمّة[6]؛ فيكون أولىٰ ما تستثبته ما يتّصل بذلك الإنسان أو بذويه[7] أو ببلده أو بإقليمه؛ فلذلك أكثر الأحلام الذي تذكر[8] تختصّ بالإنسان الذي حلم[9] بـها[10] و بـمَن يليه؛ و مَن كانت همّته المعقولات لاحت[11] له و مَن كانت همّته مصالح الناس رآها و على هذا القياس.

و ليست الأحلام كلّها صادقة أو بحيث يجب أن يشتغل[12] بها؛ فإنّ القوّة المتخيّلة ليس كلّ محاكاتها إنّما تكون لما يفيض على النفس من الملكوت، بل أكثر ما يكون منها ذلك إنّما يكون إذا كانت هـذه القـوّة قد سكنت عن محاكاة أُمور هي أقرب إليها و الأُمور التي هي أقرب إليها منها طبيعية و منها إرادية.

فالطبيعية[13] هي التي تكون بممازجة قُوى الاخلاط للـروح التـي

---

۱. ج: الملكيه من الاجسام. ۲. ط: حجاب. ۳. ج: ايما.
۴. س، ط: الحيثية؛ ش: بالامور الحادثه إلى الحنه. ۵. ط: بما.
۶. ج: ثمّ. ۷. س، ش، ج: بدربه؛ ط: يدربه.
۸. ش: يدرك؛ هامش «ش»: يذكر. ۹. س: علم.
۱۰. ج: لها. ۱۱. ش: لاحب. ۱۲. س، ش، ط: يشغل.
۱۳. ط: و الطبيعيّة.

تمتطيها القوّة المصوّرة و المتخيّلة؛ فإنّها أوّل[1] شـيء إنّـما[2] يـحكيها و يشتغل بها؛ و قد يحكي أيضاً آلاماً تكون في البدن[3] و أعراضاً[4] فيه مثل ما يكون عندما تتحرّك القوّة الدافعة[5] للمنيّ[6] إلى الدفع؛ فإنّ المـتخيّلة حينئذٍ تحاكي[7] صوراً من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها؛ و مَن كان به جوع حكى له مأكولات؛ و مَن كان به حاجة إلى دفع فضلٍ حكى له موضع[8] ذلك؛ و مَن عرض لعضوٍ[9] منه أن يسخن أو يبرد[10] بسبب[11] حرّ أو برد حكى له أنّ ذلك العضو منه يوضع في نار أو ماء بارد.

و أمّا الإرادية فأن يكون في همّة النفس وقت اليقظة شيء تنصرف النفس إلى تأمّله و تدبّره؛ و إذا نـام أخـذت[12] المـتخيّلة تـحكي ذلك الشيء و ما هو من جنس ذلك الشيء؛ و هذا هو من بقايا الفكـر التـي تكون في اليقظة و هذه كلّها أضغاث أحلام؛ و قـد تكـون أيـضاً مـن تأثيرات الأجرام السماوية؛ فإنّها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صوراً في التخيّل بحسب[13] الاستعداد ليست عن تمثّل شيء من عالم الغيب؛ و أمّا الذي يحتاج أن يعبّر و يتأوّل فهو مـا لم يـنسب إلى

---

۱. ج: اولى. ۲. ج: بما. ۳. ش: السنن؛ هامش «ش»: البدن.
۴. ش: لحراضها. ۵. ج، س، ش، ط: + إلى. ۶. ج، س، ش، ط: المني.
۷. ج: يحكي. ۸. ش: موضوع؛ هامش «ش»: موضع.
۹. ج: بعضو. ۱۰. ج، س، ش: سخن أو برد. ۱۱. ط: سبب.
۱۲. ش: احدث. ۱۳. ش: بحيث؛ هامش «ش»: بحسب.

شيء من هذه الجملة؛ فيعلم أنّه قد وقع من سبب خارج و أنّ له دلالةً مّا؛ فلذلک[۱] لايصحّ في الأكثر رؤيا الشاعر و الكذّاب[۲] و الشرّير و السكران و المريض و المغموم و مَن غلب عليه سوء مزاج أو فكر؛ و لذلك أيضاً إنّما يصحّ من الرؤيا في أكثر الأمر ماكان في وقت السحر؛ لأنّ الخواطر[۳] كلّها[۴] في هذا الوقت ساكنة و حركات الأشباح تكون قد هدأت[۵]؛ و إذاكانت[۶] القوّة المتخيّلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن و لامقطوعة عن الحافظة[۷] و المصوّرة، بل متمكّنة منهما؛ فبالحريّ أن تحسّ[۸] خدمتها[۹] للنفس في ذلك؛ لأنّها تحتاج لامحالة في ما يرد عليها من ذلك أن ترتسم صورته في هذه القُوىٰ[۱۰] ارتساماً صالحاً إمّا هي أنفسها أو محاكياتها[۱۱].

و يجب أن يعلم أنّ أصحّ الناس أحلاماً أعدلهم أمزجةً: فإنّ اليابس المزاج و إن كان يحفظ جيّداً فإنّه لايقبل جيّداً؛ و الرطب المزاج و إن كان يقبل سريعاً؛ فإنّه يترك سريعاً؛[۱۲] فكأنّه لم‌يقبل و لا يحفظ؛ و الحارّ المزاج متشوّش[۱۳] الحركات؛ و البارد المزاج بليد؛ و أصحّهم مَن اعتاد[۱۴]

---

۱. ش: فلذالك؛ هامش «ش»: فلذلك.
۲. ج: الكتاب.
۳. ش: الحواطر؛ هامش «ش»: الخواطر.
۴. ج: تكون.
۵. س، ش، ط: هزأت.
۶. ط: ـ و إذاكانت.
۷. ش: الحافظ.
۸. س: يحسن.
۹. ش: حدمنها.
۱۰. س: هذا القوه.
۱۱. س، ط: محاكيالها.
۱۲. ط: ـ فإنّه يترك سريعاً.
۱۳. ط: مشوش.
۱۴. هامش «ش»: اعتياد.

الصدق؛ فإنّ عادة الكذب[١] و الأفكار الفاسدة[٢] أن يجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع لتسديد[٣] النطق، بل يكون حاله حال[٤] خيال مَن فسد مزاجه.» /61/

[٥٠.] فصّ

<ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يُعقَل؛> لأنّه لا يمكن أن يكون الشيء معقولاً إلّا إذا تجرّد عن اللواحق المادّية و المحسوس من حيث هو محسوس يمتنع[٥] تجرّده عنها، كما لا يخفىٰ.

<و لا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يُحَسّ؛> لأنّه يستحيل أن يكون الشيء محسوساً إلّا إذا اقترن[٦] بالعوارض المادّية و المعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه[٧] بها، كما سبق.

<و لن يتمّ الإحساس إلّا بآلةٍ جسمانيةٍ فيها تتشبّح[٨] صورة المحسوس شبحاً مستصحباً[٩] للواحق غريبة؛> لأنّه قد سلف[١٠] أنّ الإحساس بالحواسّ الظاهرة مطلقاً إنّما يحصل إذا حصل صور المحسوسات في الحسّ المشترك؛ و الإحساس الباطني إنّما يحصل

١. س: الذب.
٢. س: الفاسد.
٣. ط: لسديد.
٤. ش: ـ حال.
٥. س: يمنع.
٦. ش: قرن؛ هامش «ش»: اقترن.
٧. ش: اقرانه؛ هامش «ش»: اقترانه.
٨. ج، ط: شبح.
٩. ش: مستقبحها؛ هامش «ش»: مستصحبا.
١٠. ج: سلق.

عند حصول[١] صورها في القُوى الباطنة؛ و لاشكّ أنّها آلة جسمانية؛ و قد تقدّم أيضاً أنّ القُوى الجسمانية لاتدرك المعاني المجرّدة أصلاً، بل مدركاتها لايزال مخلوطة بالغواشي الغريبة و اللواحق المادّية أو نقول: إنّ ما عدا المبصَرات من المحسوسات يحصل بذواتها في ما به الإدراك؛ فإنّ[٢] الحرارة مثلاً تحصل بوجودها العيني عنده؛ و لا شكّ أنّ النفس تستحيل أن تكون محلاً للحرارة الموجودة في الخارج و إلّا يلزم أن يكون حارّاً و[٣] بارداً[٤] عند تصوّر[٥] الحرارة و[٦] البرودة[٧] و هو باطل؛ فتعيّن أن يكون محلّها أمراً[٨] جسمانياً و لامحالة يكون مكتنفة[٩] باللواحق المادّية؛ و هكذا[١٠] حال باقي الكيفيات المحسوسة و أمّا المبصَرات فهي و إن كانت حاصلة بصورتها عنده إلّا أنّ هذه الصورة منقسمة إلى أجزاء متبائنة[١١] الوضع يلاحظها النفس و يميز[١٢] بينها، كما إذا أبصرنا[١٣] زيداً؛ فلابدّ حينئذٍ من أن يلاحظ النفس أجزائه[١٤] متبائنة الوضع كالعينَين؛ فإنّ صورة العين اليُمنىٰ تدرك في مادّة و جهة لم تحلّ اليُسرىٰ فيها و كذلك اليُسرىٰ؛ فهما متبائنان بالوضع؛ فلاترتسم تلك

---

١. ج: ـ حصول.　٢. ج: لان.　٣. ج: ـ و.
٤. س: بارد.　٥. س: صور.　٦. س، ش: ـ الحرارة و.
٧. ج: البروده و الحراره.　٨. س: امر.
٩. ش: يكتنفه؛ هامش «ش»: مكتنفه.　١٠. س: هكذ.
١١. ج: متناهيه.　١٢. ج: يهز؛ ش: يمر؛ هامش «ش»: يميز.
١٣. س: بصرنا.　١٤. ط: اجزاء له.

الصورة إلّا في منقسم كذلك و هو لا يكون إلّا جسماً أو جسمانياً.

و فيه نظر؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ بين النفس و مدرَكها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس. أمّا أنّ تلك النسبة هي الحلول فلا، لجواز[1] أن تكون نسبة أُخرىٰ كنسبة المتمكّن إلى المكان أو غيرها.

و لو سلّم أنّها هي الحلول نقول: إنّ الأمر الخارجي إذا[2] حلّ في أمر آخر[3] خارجي و كان منقسماً إلى أجزاء متبائنة الوضع[4] يستلزم[5] انقسام المحلّ إلى أجزاء كذلك قطعاً و أمّا استلزام انقسام الصورة[6] الإدراكية المنقسمة إلى أجزاء متبائنة الوضع إذا حلّت في عينٍ انقسام محلّها فغير معلوم مع أنّ العلم بأنّ حلولها ليس كحلول الصور[7] في الموادّ و لا الأعراض في الموضوعات[8]، كما قيل: إنّ الصورة العقلية يفارقها الخارجية في أنّها محسوسة و متمانعة و ممتنعة الحلول في مادّة هي أصغر منها و مندفعة بحدوث ما هو أقوىٰ؛ و أيضاً لا يظهر جريان ما ذكر في الإحساس بالحسّ الباطن الذي هو الوهم مع أنّ الظاهر أنّ المدّعىٰ شامل لجميع أنواع الإحساس.

‹و لن يستتمّ الإدراك العقلي بآلةٍ جسمانيةٍ؛ فإنّ المتصوّر[9] فيها مخصوص و العامّ المشترك فيه لا يتقرّر في منقسم.› تقريره أنّا

---

۱. ط: فلايجوز. ۲. س: اذ. ۳. ط: ـ آخر.
۴. ج: ـ متبائنة الوضع. ۵. س، ش، ط: يلزم. ۶. ش: الصور.
۷. ط: الصورة. ۸. س: الموضاعات. ۹. ج: فان لم يتصور.

ندرك الأمر العامّ المشترك فيه بالضرورة و العامّ المشترك فيه لايتقرّر في منقسم هو آلة جسمانية؛ لأنّ المتصوّر فيها مخصوص جزئي أبداً؛ فلايحصل الإدراك العقلي بالآلة الجسمانية.

و فيه نظر؛ لأنّه إن أُريد «أنّ الصورة الإدراكية الحالّة في الآلات الجسمانية متعيّنة بسبب تعيّن محلّها» فمسلّم[١] لكنّ جميع الصور الإدراكية سواء كانت حالّة في الجسمانيات أو في المجرّدات كذلك؛ و إن أُريد «أنّها متعيّنة في ذاتها مع قطع النظر عن التعيّن الناشئ عن محلّها» فلانسلّم ذلك، لجواز أن تكون مشتركة في حدّ ذاتها متعيّنة بسبب انطباعها في جسماني كما أنّكم قلتم: إنّ الصورة العقلية متعيّنة من جهة المحلّ[٢] مشتركة بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن محلّها.

<بل الروح الإنسانية التي تتلقّى[٣] المعقولات بالقبول[٤] جوهر غير جسماني ليس بمتحيّز> لما سلف بيانه.

<و لايتمكّن في وهم؛> لأنّه يدرك المعاني المتعلّقة بالمحسوسات؛ و ظاهر أنّ هذا الجوهر ليس كذلك[٥].

<و لايُدرَك بالحسّ؛> لأنّ مدرَكات الحواسّ من عالم الشهادة و ذا ليس كذلك؛ <لأنّه من حيّز> عالم <الأمر> و الظاهر أنّ قوله:

---

١. ش: فسلم؛ هامش «ش»: فمسلم. ٢. ط: لمحل.

٣. ش: تبلغ. ٤. ش: بالقول؛ هامش «ش»: بالقبول.

٥. س: ـ كذلك.

«لأنّه من حيّز الأمر» دليل لجميع ما ذكر من المدّعيات الأربع.

[٥١.] فصّ

<الحسّ تصرّفُه في ما هو من عالم الخلق> «العالَم» إسم لما يعلم به الصانع من الممكنات؛ و هو[1] منقسم إلى قسمين:

أحدهما: و هو المسمّىٰ بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة؛ و هي الأجسام و أجزاؤها و الأُمور القائمة بها؛ و مدرَكات الحواسّ لايخلو عنها.

و ثانيهما: و هو المسمّىٰ بعالم الملكوت و عالم الغيب و عالم الأمر: و هو عالم المجرّدات الذي يدرك بالعقل كما أشار إليه الشيخ ﵀[2] بقوله: <و العقل تصرّفُه في ما هو من عالم الأمر؛> إذ مدرَكات العقل إمّا كلّيات حقائق الأشياء أو الجزئيات المجرّدة؛ و ليس للواجب حقيقة كلّية حتّى يدركها و لايمكن له أيضاً إدراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرّر عندهم؛ فلايكون الواجب الحقّ من مدرَكات العقل لذاته.

فإن قيل: إنّ العقل قد يتصوّر المحال فلايصحّ قوله: «و العقل تصرّفه في ما هو من عالم الأمر.»

---

١. ج: الممكنات نهر. ٢. ط: ـ رحمه الله.

قلنا: المحال إمّا أن يكون مفرداً فلايمكن للعقل أن يتصوّره إلّا بنوعٍ من المقايسة بالموجود كالخلأ و شريك الباريء[١]؛ فإنّ الخلأ يتصوّر بأنّه للأجسام كالمحلّ و شريك الباريء يتصوّر بأنّ شيئاً[٢] له صفات مثل صفات الباريء؛ و إمّا أن يكون مركّباً مثل أن يطير إنسان؛ فإنّا نتصوّر أوّلاً جزئيه[٣] اللذَين هما غير محال ثمّ نتصوّر بين[٤] ذينك[٥] الجزئين تأليف مخصوص على قياس[٦] التأليف الموجود في أجزاء الأشياء الموجودة المركّبة الذوات و ذلك التأليف من جهة ما هو تأليف متصوّر بسبب أنّ التأليف من جهة ما هو تأليف[٧] من جملة[٨] ما يوجد[٩]؛ فتصوّر هذا التأليف الذي هو محال ليس[١٠] من حيث[١١] إنّه محال، بل من حيث إنّه من جملة ما يمكن؛ فلايتصوّر المحال إلّا من جهة أن يعتبر له نسبة[١٢] مخصوصة إلى الموجود؛ و تصرّف العقل في ما هو من عالم الأمر أعمّ من أن يكون مدركة منه أو بالمقايسة إليه.

لايقال: العقل يحكم على الواجب تعالى بأنّه عالم قادر إلى غير

---

١. ط: + تعالى. ٢. ج: شيا. ٣. س: جزئه.
٤. ج: يتصرر من. ٥. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ مع تساهل «ذين».
٦. س: القياس.
٧. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ «تاليا ليف» و ما شابهه؛ لأنّ الكلمة مهملة.
٨. ط: جهة. ٩. ط: يؤخذ. ١٠. ط: بل.
١١. س: هو.
١٢. س: نسبت؛ و في مخطوطة «ش» يمكن أن يقرأ «لبه» و ما شابهه؛ لأنّ الكلمة مهملة؛ و في هامشها «نسبه».

ذلك من المفهومات ؛و الحكم على الشيء بدون[١] تصوّره محال؛ فيكون من قبيل[٢] مدركات العقل.

لأنّا نقول: إنّ ما علم منه تعالى إمّا أعراض أو سلوب أو إضافات؛ و ليس شيء منها واجباً بالذات و لاموجباً للعلم بحقيقته المخصوصة[٣] المتعالية عن أن[٤] يحيط بها الأفهام و يحوم حولها[٥] الأوهام.

<و ما هو فوق الخلق و الأمر> و هو خصوصية ذات الحقّ بالذات؛ <فهو يُحجَب[٦] عن الحسّ و العقل > لما بيّنّا <وليس حجابه غير انكشافه > الذي هو ظهوره إمّا بالذات أو بالآيات[٧] و المظاهر التي لاتُعدّ و لاتُحصىٰ.

فإن قيل: قد ورد في بعض الروايات عن النبيّ ـ صلّى اللّه[٨] عليه و سلّم ـ: «أنّ للّه[٩] تعالى سبعين حجاباً من نور و ظلمة» /62/و في بعضها سبعمائة و في بعضها سبعين ألفاً مع أنّ الظاهر أنّ هذه الأعداد المذكورة[١٠] للتكثير[١١] لاللحصر و التحديد؛ إذ قد جرت العادة بذكر عددٍ[١٢] لايراد به الحصر، بل التكثير؛ فكيف جعل الحجاب منحصراً في انكشافه؟!

---

١. ط: من دون. ٢. ط: ـ قبيل. ٣. س: المخصوص.
٤. س: ـ أن. ٥. س: حول. ٦. ج: محجب.
٧. س: بالآت. ٨. ط: + تعالى. ٩. س: الله.
١٠. ج: مذكورة. ١١. ج، ش: للتكثر؛ هامش «ش»: للتكثير.
١٢. ش: + و.

قلنا: إنّ مرجع تلك[1] الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعيّنات، كما أشار إليه ﷺ[2] حيث قال: «حجابه النور» /63/: فإنّه[3] جعل[4] الحجاب[5] منحصراً في النور و هو الظهور و تقيّده[6] بالنسب و الإضافات؛ و لانهاية لها و لمراتبها؛ فمَن تقيّد[7] بمرتبةٍ من تلك[8] المراتب و استغرق فيها صارت تلك المرتبة حجاباً له تمنعه عن وصوله[9] إليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة أُخرىٰ؛ فالتقيّد بالإضافة إلى المحجوب حجاب و بالنسبة إلى ذاته تعالى ظهور[10] و انكشاف؛ و الظهور و التجلّي لذاته تعالى من ذاته[11] <كالشمس؛> فإنّ كثرة نورها و غلبة[12] ضوئها تمنع الأبصار عن أن يحيط إدراكها بجرمها؛ فإذا احتجبت[13] حجاباً بأقوى[14] الابصار على الإحاطة بجرمها و ظهرت عليها ظهوراً كاملاً كما أشار إليه بقوله: <لوانتقبت[15] يسيراً> أي انتقاباً[16] قليلاً ضعيفاً <لاستعلنت> استعلاناً <كثيراً[17]> و ظهرت ظهوراً قويّاً.

---

۱. ج، س، ش: ذلك.
۲. ط: صلّى اللّه تعالى عليه و سلّم.
۳. س: فان.
۴. س: ـ جعل.
۵. س: حجاب.
۶. ط: تقييده.
۷. ش: يفيد.
۸. ج، س، ش: ذلك.
۹. ط: الوصول.
۱۰. س: ظهو.
۱۱. ط: + تعالى.
۱۲. ش: غلبه؛ هامش «ش»: غلبة.
۱۳. ج: احتجب.
۱۴. ج: ما قوى.
۱۵. ط: انثقبت.
۱۶. ط: اثقابا.
۱۷. ط: كبيرا.

[۵۲.] فصّ

<الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها> بخصوصها <بل تدرك بصفاتها> على وجه العموم.

<و غاية السبيل إليها[1] الاستبصار> و الإدراك <بأن لاسبيل إليها؛> لأنّه يجوز أن يكون مقتضىٰ ذاته تعالى بحسب نفس الأمر أن لايحصل بخصوصها في قوّة مدركة[2] و لاينكشف لها؛ فعلىٰ هذا غاية إدراكها أن يدرك أنّها لايمكن أن يدرك كما قيل: «العجز عن درك الإدراك إدراك» <تعالى عمّا يصفه الجاهلون> و يقوله[3] الظالمون علوّاً كبيراً من التشبيه و التنزيه و الاتّحاد و الحلول، أعاذنا[4] اللّه تعالى و إيّاكم أن يجعلنا من جملتهم و أن يحشرنا في زمرتهم.

[۵۳.] فصّ

<للملائكة> التي هي المبادئ المفارقة <ذوات حقيقية[5]> غير مقيسة إلى شيء[6] أصلاً <ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس؛ فأمّا ذواتها الحقيقية فأمريّة[7]> مطلقاً بخلاف ذواتها المضافة إلى الناس؛ فإنّها من

---

۱. ش: اليه.
۲. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ «مدركية».
۳. س، ط: يقول.
۴. ش: اعوذ؛ هامش «ش»: اعاذنا.
۵. ط: حقيقة.
۶. ج: نهي.
۷. ج: فاقريه.

حيث إنّها مضافة إليها متمثّلة[١] بوجودٍ من وجودات الموجودات[٢] المشاهدة و لاشكّ أنّها مادّية.

<و إنّما[٣] يلاقيها> في اليقظة[٤] ملاقاةً روحانيةً مخصوصةً <من القوّة البشرية> التي هي النفوس الناطقة المجرّدة <الروح الإنسانية القدسية> المنزّهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد نحو العلوم و الإدراكات؛ فإنّ استعداد أشخاص الناس لقبول[٥] الفيض من المبدأ المفارق و الاتّصال بذلك المبدأ متفاوت شدّةً و ضعفاً؛ فمنهم[٦] مَن يشتدّ فيه ذلك الاستعداد غايته[٧] حتّى لايحتاج في أن يتّصل[٨] بالعقل الفعّال و أن يقبل منه العلوم إلى مؤونة فكر و تعليم، بل يكون كأنّه قد حصل جميع العلوم و صارت مخزونة عنده بحيث متىٰ شاء[٩] حصلت عنده؛ فيكون كأنّه قد علم كلّ شيء من تلقاء نفسه و هذه القوّة و هي أعلىٰ مراتب القوّة الإنسانية تسمّىٰ قوّة قدسية.

<فإذا تخاطبا[١٠]> تمثيل و كناية عن الإفادة و الاستفادة <انجذب الحسّ الباطن و الظاهر إلى فوق> و ترك الفعل[١١] المختصّ به المتعلّق

---

١. ج: متخيله. ٢. ج: ـ الموجودات. ٣. س: انّا.
٤. ش: الطه؛ هامش «ش»: اليقظه. ٥. ط: بقبول.
٦. س: فمن. ٧. ج: غايه. ٨. ج: يفصل.
٩. ش، ط: شائت. ١٠. ط: تخاطبنا. ١١. س، ط: العقل.

بالتحت[١]؛ فيفيض على المتخيّلة ما يفيض[٢] على النفس الناطقة القدسية؛ فتحاكيه[٣] المتخيّلة بأمثلة محسوسة؛ <فيتمثّل لها من المَلَك صورةٌ بحسب ما يحتملها[٤]> الروح الإنسانية أو بحسب ما يحتمل ذلك المَلَك هذه الصورة.

فإن قيل: كيف يتمثّل[٥] الملك الذي هو الجوهر المجرّد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزّهه عن ملائمات الحواسّ و تقدّسه عن مدركاتها.[٦]

قلتُ: ليس تمثّله[٧] بها أن يصير محسوساً متخيّلاً حتّى يلزم استحالته، بل تمثّله هو أن تصير تلك الصورة المثالية آلة يتأدّى بها المعنى الذي في نفسه إلى الموحىٰ إليه، كما أنّ البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس المجرّدة يظهر منها[٨] آثارها[٩]؛ و بهذا ظهر معنى قوله عليه السلام: «مَن رآني في المنام فقد رآني» /64/ أي رأى صورةً و مثالاً يتأدّى بها المعنى الذي في نفسي[١٠] الناطقة إليه لا أنّه رأىٰ جسمي و بدني؛ و إذا تصوّر المجرّد بصورةٍ خياليةٍ؛ <فيرىٰ مَلَكاً على غير صورته> أي على[١١] حالة و هيئة[١٢] لا يكون المَلَك عليها في حدّ ذاته

---

١. ش: بالبحث.
٢. ج: المتخيله بالفيض.
٣. ج: فتحاكت.
٤. ج: يجعلها.
٥. ج: يمثل.
٦. س: تقدست عن مذكاتها.
٧. ش: علمه؛ هامش «ش»: تمثله.
٨. ط: منهما.
٩. ش، ط: آثارهما.
١٠. س: النفس.
١١. ج: ـ على.
١٢. ج: سمة.

<و يسمع[1] كلامه بعد ما هو وحي> يلقى[2] في نفسه بلاواسطة؛ و الوحي إمّا أن يكون مع اتّحاد الموحِي بالموحىٰ إليه أو يكون لامع الاتّحاد؛ فالذي لامع الاتّحاد إمّا أن يكون مع ظهور الموحىٰ به أو لامع الظهور.

فهذه طرق ثلاثة موصلة إلى المعارف الفيضية لامن طريق الكسب.

الأولىٰ: وحي الإلهام؛ و هو أن يحدث في قلب الإنسان معرفة عينية فيضية[3] من غير أن يظهر الموحىٰ به عنده؛ و هذا أضعف أقسام الوحي؛ فإن كان مع المعجزة كان الموحىٰ إليه نبيّاً و إن كان مع الكرامة كان وليّاً و إن لم يكن معهما كان عارفاً.

الثانية: وحي المكاشفة؛ و هو المعرفة الإيحائية[4] التي تكون مع ظهور الموحى به ثمّ إيحاء[5] المكاشفة قسمان: إيحاء[6] الصُّنع[7] و إيحاء[8] النطق؛ فمن الإيحاء[9] الصنعي[10] أن يتمثّل[11] للموحى إليه صحف مكتوبة مقروّة[12] من عالم الغيب إمّا في انسلاب[13] بين النوم و اليقظة أو في يقظة صريحة يقرأها و يستفيد منها المعارف[14]؛ و هذا[15] النوع[16] من الوحي

---

۱. ط: سمع. ۲. هامش «ش»: ملتقى. ۳. ط: فيصيبه.
۴. ط: الانحائية. ۵. ج، ط: انحاء. ۶. ط: انحاء.
۷. ج: الطبع. ۸. ط: انحاء. ۹. ط: الانحاء.
۱۰. ج: الطبع؛ س، ش، ط: الصنع. ۱۱. ج: يجعل.
۱۲. هامش «ش»: مفرزة. ۱۳. س، ش: السلاب. ۱۴. ج: المفارق.
۱۵. س: هذ. ۱۶. ط: النحو.

قليل الغلط[۱] كثير الفائدة عظيم[۲] المرتبة؛ و منها ما يتمثّل[۳] له صور[۴] عجيبة على أحوال غريبة و أوضاع مخصوصة محاكية لما يتأدّى إليها من المعارف[۵]؛ و الغلط في هذا القسم كثير يحتاج إلى التعبير[۶] و يكون الصريح فيه[۷] قليلاً.

و الإيحاء[۸] النطقي قسمان: هُتاف[۹] و عيان.

أمّا الهُتاف[۱۰] فهو أن يسمع الموحىٰ إليه كلاماً منظوماً مفهوماً و لايشاهد أحداً متكلّماً و أنّ أحوال نبيّنا ﷺ[۱۱] في مبادئ الوحي كان[۱۲] على هذا الوجه.

و أمّا العيان فهو أن يشاهد المتكلّم و يسمع كلامه إمّا في صورة الإنسان، كما يرىٰ نبيّنا عليه السلام[۱۳] جبريل عليه السلام في صورة دُحية الكلبي و في غيرها من الصور الإنسانية؛ و إمّا في صورة غير إنسان، كما كان يراه[۱۴] في صورة الطير و في غيرها من الصور.

و الإيحاء[۱۵] النطقي يكون الأكثر منه محكماً صريحاً و المتشابه فيه قليل[۱۶] يحتاج إلى التأويل.

---

۱. ش: الفط؛ هامش «ش»: الغلط. ۲. ش: عظم؛ هامش «ش»: عظيم.
۳. ج: يتخيل. ۴. س، ط: صورة. ۵. ج: المفارق.
۶. س: تعبير. ۷. ش، ط: منه. ۸. ط: الانحاء.
۹. ش، ط: هيئات. ۱۰. ش، ط: الهيئات. ۱۱. ط: عليه السلام.
۱۲. س: ـ كان. ۱۳. ج: ـ عليه السلام. ۱۴. ط: راه.
۱۵. س: الانحآء؛ ط: الانحاء. ۱۶. س: قليلا.

الثالثة: وحي الاتّحاد؛ و هو أن يتّصل الموحِي بالموحىٰ إليه اتّصالاً عقلياً روحانياً يتقوّم به الموحىٰ إليه؛ فيتنوّر بنوره و يتروّح بروحه و يصير هو[١] سلطاناً عليه نازلاً[٢] به بجنوده؛ فيأخذ يده به و يسمع سمعه به و يبصر بصره به و ينطق لسانه به؛ و الكلام و إن كان يجري على لسانه و يظهر من صورته إلّا أنّ الكلام كلامه[٣] و كذا البطش و القهر والرحمة؛ و منه قوله عليه السلام: «لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحببتهُ[٤]، فإذا أحببتُ فكنتُ سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصرو يده التي[٥] يبطش بها و رِجْله التي يمشي عليها» /65/و منه قول عليّ عليه السلام[٦]: «ما قلعتُ باب خيبر بقوّةٍ جسدانيةٍ ولكن بقوّةٍ ربّانيةٍ.» /66/

<و> تفسيره <الوحي> بأنّه <لوح> أي إشراق <من مراد المَلَك> أي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلّق قصده بحصولها <للروح الإنساني بلاواسطة> يتناول أقسامه[٧] الثلاثة: <و ذلك> الإشراق[٨] <هو الكلام الحقيقي؛> فإنّ الكلام و إن أُطلق في العرف العامّ و بالنظر إلى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لمّا تأمّلنا في حقيقته و جرّدناه عن الخصوصيات وجدناه شيئاً به يحصل الصورة الحاصلة في باطن مَن تصدّى للإعلام و الإفاضة بباطن مَن تصدّى

---

١. ط: ـ هو. ٢. ج: ـ نازلاً. ٣. س: كلانه.
٤. ط: حببته. ٥. س: الذي. ۶. س: رضى الله عنه.
٧. ط: اقتسامه. ٨. س: + و.

للاستعلام[1] و الاستفاضة، كما أشار إليه بقوله: <فإنّ الكلام[2] إنّما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطنُ المخاطِب في باطن المخاطَب ليصير مثله> في أن يحصل لكلّ واحد منهما ما يحصل للآخر من النقوش[3] العلمية؛ <فإذا عجز المخاطِب> المفيد <عن مسّ باطن المخاطَب> المستفيد <بباطنه مسّ الخاتمِ الشمعَ؛ و يجعله[4] مثل نفسه اتّخذ بين الباطنَين سفيراً[5] من الظاهرين> أي رسولاً من الأُمور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى و يؤدّيه[6] إلى باطن المستفيد؛ <فكلّم[7] بالصوت أو كتب أو أشار[8]؛ و إذا كان المخاطِب> المفيد <روحاً لا حجاب بينه و بين الروح> المستفيد و لابخل هناك <اطّلع[9] عليه> أي ظهر على الروح المستفيد <اطّلاعَ الشمس> مثل ظهور الشمس <على الماء الصافي؛> فكما أنّ الشمس إذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفياتها[10] فيه كذلك الروح إذا اطّلع على الروح <فانتقش منه> و تمثّل حقيقته عنده <لكنّ المنتقش في الروح من شأنه أن يتشبّح[11] إلى الحسّ الباطن إذا كان قويّاً> كما سبق بيانه لاعلى أنّه ينتقل في نفسه من التعقّل إلى التخيّل، بل على أنّ حصوله

---

۱. ج: الاستعلام. ۲. ج، س: ـ فإنّ الكلام. ۳. ط: النفوس.
۴. ش: فيجعله. ۵. ش: + رسولا. ۶. ط: يؤدّبه.
۷. ط: فتكلّم. ۸. ط: اشارة. ۹. ج: تطلع.
۱۰. ش: مكتفيا بها. ۱۱. ج: يسح؛ س، ط: يشبح.

للنفس مجرّداً يعدّ القوّة المتخيّلة لأن يفيض عليها مكفوفاً بـاللواحـق المادّية، كما أنّ حصوله للقوّة المتخيّلة مثلاً جزئياً يعدّ النفس النـاطقة لأن يفيض عليها كلّياً؛ /67/ <فـينطبع> ذلك المـنتقش <فـي القـوّة المذكورة> التي هي الحسّ المشترك؛ <فيشـاهد> مـثل مشـاهدتها الوارد عليها من خارج؛ <فيكون الموحىٰ إليه يتّصل بالمَلَك بباطنه> متعلّق بالموحىٰ إليه؛ أي الموحىٰ إليه بباطنه يتّصل[١] بالملك المـوحِي اتّصالاً[٢] عقلياً <و يتلقّى[٣]> الموحىٰ إليه <وحـيه> الذي هو الأمـر الكلّي <بباطنه ثمّ يتمثّل للملك صورة محسوسة> حاصلة في القوّة المتخيّلة <و لكلامه أصوات مسموعة> متخيّلة[٤]؛ <فيكون المَلَك و الوحيُ يتأدّي كلّ منهما إلى قُواه[٥] المدركة من وجهين> كما قرّر لكنّ الحاصل في العقل يكون أمراً وحدانياً بسيطاً؛ و الحـاصل فـي الحسّ يكون أُموراً متعدّدةً فيها تفصيل.

و يحتمل أن يقال: إنّه يجوز أن يكون المناسبة بين النفوس الناطقة و العقول الفعّالة[٦] على وجهٍ بها يفيض ابتدائاً على القوّة المتخيّلة صورة الملك و كلامه من غير أن يفيض على النفس الناطقة أولا. فعلىٰ هـذا يتأدّى الملك و الوحي إلى قوّته المدركة من وجه واحد.

---

١. ش: يتقبل. ٢. س: ايضالا؛ ش: ايصالاً. ٣. ش: يبلغ.
٤. ج: مخيلة. ٥. ج: قوه.
٦. ش: فعاله؛ هامش «ش»: الفعّالة.

<و يعرض للقُوى الحسّية شبهُ الدَّهَش و للموحىٰ إليه شبهُ الغَشْي. ثمّ يرى الموحىٰ إليه و يشاهده[۱]> كما روى عن النبيّ ﷺ[۲] أنّه كان إذا نزل[۳] الوحي[۴] عليه كرب لذلك و تربّد وجهه؛ /68/فلمّا اُسلى[۵] عنه رفع رأسه؛ يعنى أنّ هيئة الخطاب و أُبّهة وحي ذي الجلال أخذت مجامع قلبه و ثقل القول الذي أُوحى إليه أدهشه عن العلم به؛ قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّا[۶] سَنُلْقِي عَلَيْكَ[۷] قَوْلاً ثَقِيلاً﴾؛ فإذا[۸] كشف عنه[۹] هذه الحالة وجد القول المنزل بيّناً ملقى[۱۰] في الروع[۱۱] واقعاً موقع المسموع.

و الوحي إمّا أن يكون بحيث يردّ الموحىٰ إليه من الطباع البشرية إلى الصفات[۱۲] المَلَكية كما أشار إليه النبيّ[۱۳] ـ صلوات اللّه عليه ـ[۱۴] حيث[۱۵] قال أحياناً: «يأتيني ـ يعنى[۱۶] الوحي ـ مثل صلصلة الجرس؛ و هو أشدّ[۱۷] عليّ؛ فيفصم[۱۸] عنّي» /69/و قد وعيت عنه ما قال أو يكون بحيث يردّ فيه الملك إلى أوضاع البشر؛ فيشاكله كما أشار إليه

---

۱. س، ش، ط: يشاهد. ۲. ط: صلى اللّه عليه. ۳. س: انزل.
۴. ج، س: ـ الوحى.
۵. فى جميع المخطوطات يقرأ «ألّلي» و في هامش مخطوطة المجلس رقم ۱۸۶۵: «أُسْلِيَ» و الظاهر هو الصحيح و لذا أدرجناه في المتن. ۶. ج: ـ إنّا.
۷. ط: إلَيكَ. ۸. ج: و اذا. ۹. ش: عن؛ هامش «ش»: عنه.
۱۰. ج: يلقى؛ ش: لمع. ۱۱. س: الورع. ۱۲. س، ش: صفات.
۱۳. س: ـ النبيّ. ۱۴. ط: عليه السلام. ۱۵. ج: ـ حيث.
۱۶. ش: تعيني. ۱۷. ج: يشد. ۱۸. ط: فيقصم.

أيضاً ﷺ[١] حيث قال أحياناً: «يتمثّل لي[٢] المَلَك رجلاً فيكلّمني» /70/ فيعلم من هذا أنّ في بعض أوقات الوحي يعرض الدهشة للموحىٰ إليه لا[٣] في جميعها.

[٥٤.] فصّ

لمّا سبق ذكر القلم و اللوح[٤] صريحاً و الكتابة[٥] ضمناً؛ و المراد منها ليس معناها المتبادر إلى الأفهام[٦]؛ فلذلك نفاه و بيّن ما هو المراد منها؛ فقال: <لاتظنّ أنّ القلم آلة جمادية أو اللوح[٧] بسيط أو الكتابة نقش مرقوم؛> لأنّ القلم هو الصادر الأوّل على ما أشار إليه الشارع ـ صلوات[٨] اللّه عليه ـ و الصادر[٩] الأوّل عند الحكماء لايمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً، كما سبق؛ فلايكون القلم آلة[١٠] جمادية؛ و لاشكّ أنّ اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لايمكن أن يكون معناه المتبادر منه، بل لايمكن أن يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشاً مرقوماً.

<بل القلم مَلَك روحاني> هو العقل <و اللوح مَلَك روحاني> مجرّد هو النفس <و الكتابة تصوير الحقائق> مفصّلةً في ذات

١. ج: اليه ص أيضاً. ٢. ج: بي. ٣. ش: ـ لا.
٤. ش: + و. ٥. س: صريح و الكنايه. ٦. س: الفهام.
٧. س: الوح. ٨. س: الصلوات.
٩. ش: القادر؛ هامش «ش»: الصادر. ١٠. ش: اليه؛ هامش: «ش» آلة.

النفس؛ و هذه هي الكتابة المعقولة كما أنّ الكتابة المحسوسة أيضاً هي تصوير النقوش في اللوح مثلاً؛ <فالقلم يتلقّى ما في الأمر> أي ما في علمه تعالى؛ و يحتمل أن يقال: معناه أنّ القلم يتلقّى ما[1] في الأمر ـ أي ما في نفس الشيء ـ <من المعاني> و أحواله المختصّة به إمّا بطريقة الإشراق من المبدأ الأوّل و إمّا بطريقة استلزام العلم بـالأسباب العـلم بمسبّباتها <ويستودعه اللوح[2]> أي يطلب اللوح[3] بالقابلية الذاتية أن يودع و يختزن[4] عنده ما تـلقّاه القـلم[5] <بـالكتابة الروحـانية> أي بتصوير القلم إيّاه فيه؛ و يحتمل أن يكون «يستودعه» بمعنى «يودعه» يعنى أنّ القلم يودع ما في الأمر في اللوح بالكتابة الروحانية[6]؛ و أيّاً مّا كان ففيه إشارة إلى أنّ في اللوح تفصيلاً؛ إذ الكتابة لايتصوّر إلّا عـند الترتيب و التفصيل.

<فـينبعث القـضاء> الذي هـو عـبارة عـن وجـود[7] جـميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعةً و مجملةً على سبيل الإبداع <من القلم؛> لأنّ[8] القلم الذي هو العقل الأوّل أوّل عالم العقول و بتوسّطه و انتقاشه بصور الحقائق و كمالاتها على وجه الإجمال صار باقي[9] العقول

---

۱. ج: بما.
۲. ج، ش: ـ اللوح.
۳. ط: الرّوح.
۴. ش: يخزن؛ هامش «ش»: يختزن.
۵. ج، ط: العلم.
۶. ـ أي بتصوير القلم... الروحانية؛ ط: الرّوحاني.
۷. ط: عبارة عن العلم بوجود.
۸. ج: ان.
۹. ج: ما في.

متحقّقاً منتقشاً بها على هذا الوجه؛ فانتقاش العقول بتلك الصور التي هي القضاء بسبب القلم؛[1] فمحلّه عالم العقول المسمّىٰ بـعالم الجـبروت؛ و القضاء عند الأشاعرة عبارة عن إرادته الأزلية المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه في ما لايزال.

<و> ينبعث <التقدير[2] من اللوح> و في بعض النسخ «و القدر» و ذلك لأنّ القدر لمّا كان عبارة عن الخـروج مـن الوجـود العـلمي إلى الوجود العيني بأسبابها و شرائطها على الوجه الذي تقرّر في القضاء؛ و ذلك الخروج يكون بالتنزّل في المراتب العلمية أوّلاً ثمّ بالتحقّق[3] فـي العين ثانياً[4] كما سنشير[5] إليه؛ و كان ابتداء التنزّل من اللـوح؛ إذ قـبل[6] وجودها في اللوح ليس فيها تنزّلٌ، بل وجودها في العقول و الواجب[7] في مرتبة واحدة هي الإجمال الصِّرف و إذا حصلت في اللوح صارت مفصّلة؛ فلاجرم يكون التقدير منبعثاً من اللوح؛ و القدر عند الأشاعرة عبارة عن إيجاده تعالى الأشياء بحسب أوقـاتها المـعيّنة و أحـوالهـا المخصوصة.[8]

<أمّا القضـاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد> و هو العـلم الواجبي البسيط؛ لأنّ الأُمور التي كانت حاصلة في علمه تـعالى هـي

---

١. ج، ط: العلم. ٢. ج: القدر. ٣. ج: بالتحقيق.
٤. ج: ثابتا. ٥. ش: سيشير. ٦. ط: قيل.
٧. س: العقول واجب. ٨. ش: + و.

بعينها[١] حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه[٢].

<و التقدير يشتمل على مضمون التنزيل؛> إذ التقدير لايتحقّق إلّا بالتنزّل[٣] في المراتب <بقَدَرٍ> أي بمقدار ما يقتضيه قابليات الأشياء <معلومٍ> بعلمه الحقّ أنّه هو الأصلح في نظام الكلّ.

<و فيها> أي في تلك المرتبة التي هي التقدير <يسنح> المقدّر و ينتقل <من الإجمال إلى الملائكة التي في السموات> و هي نفوسها ليصير مفصّلة.

<ثمّ يفيض و يصل إلى الملائكة التي في الأرضين> و هي النفوس الكاملة الإنسانية؛ و هذا آخر تنزّلاته العلمية.

<ثمّ يحصل المقدّر في الوجود.> فإنّ للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير[٤] الذي هو شخص من الإنسان؛ فكما أنّ لفعله[٥] مراتب: حصوله لروحه في غاية[٦] الإجمال كأنّه غير مشعور به و حصوله مفصّلاً مخطراً بالبال على وجه الكلّية و حصوله جزئياً في قوّته الخيالية و وجوده في الخارج عند إرادة إظهارها فيه كذلك لما يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب: مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الإجمال و مرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كلّية في نفوس الفلكية[٧] المجرّدة و

---

١. س: نفسها. ٢. ج: عنه.

٣. ج: بالنزل؛ س: بالتنزيل؛ ط: بالتنزّيل. ٤. س: العنصر.

٥. ج: تعقّله. ٦. س: غايت. ٧. ج: الملكية.

جزئية في نفوسها المنطبعة و النفوس الأرضية و مرتبة وجوده في العين[1].

[٥٥.] فصل

<السبب إذا لم‌يكن سبباً ثمّ صار سبباً فلسببٍ صار سبباً؛> لأنّه لو لم‌يكن كذلك لزم ترجيحُ أحد المتساويَين على الآخر؛ إذ السببيّة لم‌تكن واجبة لذاته و إلّا كان سبباً دائماً و لم‌تكن أيضاً[2] ممتنعة بالذات و إلّا لم‌يصر سبباً قطّ؛ فتعيّن أن يكون ممكنة؛ فوجب أن يكون سببيّته لسببٍ آخرَ و هكذا <حتّى ينتهي إلى مبدأ يترتّب[3] عليه[4] أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها.>

فإن قيل: يجوز أن يكون انتفاء سببيّته لوجود[5] مانعٍ؛ فإذا ارتفع المانع و عدم صار[6] سبباً؛ و يجوز أن تكون الأعدام متسلسلة إلى غير النهاية؛ فلاينتهي إلى مبدأ يترتّب عنه أسباب الأشياء.

قلنا: إنّه لايجوز أن يكون هذا العدم عدماً سابقاً و إلّا يلزم أن لاتكون[7] سببيّته حادثة؛ فتعيّن أن يكون عدماً لاحقاً؛ فيكون العدم الطارئ علّة له؛ فيجب أن يوجد أوّلاً ثمّ يعدم؛ فيتحقّق مدخلية الوجود

---

١. ج: نفسه؛ ط: النفس.
٢. س: ـ أيضاً.
٣. ش: ترتب؛ هامش «ش»: يترتب.
٤. ج، س، ش: عنه.
٥. ط: بوجود.
٦. ط: سار.
٧. ط: أن يكون.

فيه؛ فيجب أن ينتهي إلى مسبّب[1] الأسباب.

لا يقال: كيف يجوز أن ينتهي إلى هذا المبدأ مع أنّه يجب أن يكون سبب كلّ حادث حادثاً؛ إذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم و إلّا يلزم تخلّفُ العلّةِ التامّةِ عن معلولها و ترجيح أحد المتساويَين على الآخر؛ فيذهب أسباب الحوادث إلى غير النهاية.

قلنا: إنّ لأسباب كلّ حادثٍ سلسلتَين إحديهما طولية و هي التي تذهب إلى غير النهاية و الأُخرىٰ عرضية يجب فيها الانتهاء إلى الواجب بالذات و إلّا لزم التسلسل المحال.

<فلن تجد في عالم الكون و الفساد[2] طبعاً حادثاً أو[3] اختياراً[4] حادثاً إلّا عن سبب و يرتقي إلى مسبّب الأسباب.>

فإن قيل: إذا كان السبب قديماً يكون مسبّبه أيضاً قديماً و إلّا يلزم تخلّفُ العلّةِ التامّةِ عن معلولها؛ و الواجب الذي هو مسبّب الأسباب قديم و كذلك بعض ما صدر عنه؛ فكيف يقع الحوادث عنه[5] في البين.

قلنا: يجوز أن يقتضي بعض من القدماء أمراً يقتضي التجدّد و التعاقب؛ أي يجوز أن يقتضي ذلك البعض وجودَ مهيّة لا يمكن بقاء فرد منها بأن لا يقبل تلك[6] المهيّة الوجودَ في أكثر من آنٍ واحدٍ مع أنّ

---

۱. ط: سبب.
۲. ج، س، ش: ـ و الفساد.
۳. ش، ط: و.
۴. ش: اختارا؛ هامش «ش»: اختيارا.
۵. ج، س، ش: ـ عنه.
۶. ج، س، ش: ذلك.

وجودها هو المقتضي للعلّة التامّة القديمة؛ فيلزم تعاقبُ أفراد تلك[١] المهيّة و إلّا لزم التخلّف المحال؛ فتحقّق الحوادث و صارت[٢] أسباباً لحوادث غير متناهية. هكذا يجب أن يعقل هذا المقام حتّى يخلص عن مضائق الأوهام.

<و لايجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد[٣] إلى الأسباب الخارجية>؛ فإنّ اعتقاده النفع مثلاً في الأمر النافع الذي هو باعث على تحصيله لايجوز أن يكون باختياره السابق عليه؛ إذ الاختيار السابق أيضاً فرعٌ لاعتقادٍ آخرَ؛ و ننقل[٤] الكلام إليه و يتسلسل؛ فتعيّن أن يكون الاعتقاد من الأسباب <التي ليست[٥] باختياره؛ و يستند تلك الأسباب إلى الترتيب> الذي في حركات الأفلاك و أوضاعها؛ و هو سببٌ مُعدٌّ لفيضان ذلك الاعتقاد مثلاً إعداداً قريباً أو بعيداً.

<و الترتيب يستند إلى التقدير> أي الترتيب الخارجي يتوقّف على التنزّل[٦] في مراتب العلم، كما أُشير إليه: <و التقدير> الذي هو ذلك التنزيل المخصوص في المراتب <يستند إلى القضاء>الذي هو إجمال العلم في عالم العقول؛ لأنّ التنزّل لايكون إلّا منه.

---

١. س، ش: ذلك. ٢. س: الحوادث فصارت. ٣. ش: اسناد.
٤. ش: ينقل. ٥. ش: ليس؛ هامش «ش»: ليست.
٦. ط: التنزيل.

<و القضاء ينبعث عن الأمر> الذي هو العلم البسيط الواجبي؛ لأنّ القلم[1] الذي هو محلّ القضاء متأخّر عنه؛ فتأخّر القضاء عنه بالطريق الأولىٰ.

<و كلّ شيء مقدّر> قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ أي خلق كلّ شيء بمقدارٍ يقتضيه الاستحقاق الذاتي للأعيان و الصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلّق الخلق بوجوداتها أو[2] بكمالاتها اللاحقة[3] بها.

قال الشيخ في تعليقاته: «المعدوم على الإطلاق لاقوّة فيه يقبل بها الوجود من موجِده[4]؛ فلايوجد البتّة؛ و ليس كذلك الممكن؛ فإنّ فيه قوّة؛ فلذلك يوجد و لولاها لماكان يوجد» /71/انتهىٰ؛ و هذا الاستحقاق هو المناط للقضاء و القدر؛ فافهم فإنّه سرّ دقيق يُعبّر عنه بسرّ القدر.

[۵۶.] فصّ

لمّا بيّن استناد الأفعال الاختيارية إلى القضاء و القدر كما هو رأي أهل الحقّ و كان المعتزلة يتوهّمون أن لامدخل[5] للقضاء و القدر للأفعال

---

۱. ج، ط: العلم. ۲. ج، ش: و.
۳. ش: الاحقه؛ هامش «ش»: اللاحقه.
۴. ش: موجوده؛ هامش «ش»: موجده. ۵. ج: لايدخل.

الاختيارية الصادرة عن العباد و يثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال و لايستندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد و قدرتهم أشار إلى دفع توهّمهم صريحاً؛ فقال: <فإن ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء> أي يفعل الإنسان ما تعلّق إرادته به من غير استناد إلى أمرٍ آخرَ[۱] خارجٍ عن ذاته <استكشف عن اختياره> و هو تعلّق إرادته به <و> قيل: <هل هو حادث فيه بعد ما[۲] لم‌يكن أو غير حادث؛ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ[۳] أوّل وجوده> و ليس كذلك؛ إذ نعلم با لضرورة أنّه لم‌يكن في بعض من هذا الزمان <و يلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لاينفكّ عنه> أي لايقدر على انفكاكه عنه؛ و هو باطل؛ إذ كلّ من أراد شيئاً و اختاره يمكن أن لايريده <و لزم[۴] القول بأنّ اختياره مقتضى[۵] فيه من غيره؛> لأنّ المفروض أنّه غير حادث فيه؛ فلو كان صادراً عنه باختياره لزم حدوثه فيه؛ فإذا لم‌يكن صادراً عنه فيكون عن غيره؛ فلايكون هو[۶] مستقلاً في فعله باختياره و مع ذلك يجب انتهاؤه إلى الاختيار الأزلي. /72/

فيه أنّ هذا لايدلّ على أنّه غير صادر عنه، بل على أنّه صادر عنه

---

۱. ج: ـ آخر. ۲. ج: ـ ما. ۳. س: مبداء.
۴. س، ش: لزومه. ۵. ج: يقتضي. ۶. ط. ـ هو.

بالاختيار؛ و نفي الخاصّ لايستلزم نفي العامّ، لجواز أن يكون صادراً عنه بالإيجاب؛ فعلىٰ هذا لايكون فعله[١] اختيارياً صرفاً، بل يتطرّق إليه شائبة الإيجاب؛ فحينئذٍ يجوز أن يرجع ضمير «غيره» إلى الاختيار؛ فيصحّ الملازمة لكن في بطلان اللازم تأمّلٌ.

<و إن كان حادثاً و لكلّ حادث[٢] مُحدِث؛ فيكون اختياره عن سببٍ> حادثٍ <اقتضاه؛> لأنّ المفروض أنّ[٣] معلوله حادث <و مُحدِث أحدثه> و ذلك الحادث الذي به يصير الإنسان فاعلاً إمّا اختيار[٤] آخر صادر عنه أو غيره؛ فإن كان الأوّل ينتقل الكلام إلى ذلك الاختيار[٥] و يتسلسل؛ و إليه أشار بقوله: <فإمّا أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار[٦]؛ و هذا[٧] يتسلسل إلى غير النهاية> و هو خلاف الواقع <أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختيارٍ> و هو لايمكن أن يكون من ذاته فقط و إلّا لزم أن يكون معه دائماً و المفروض خلافه؛ <فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره> كأنّ ذلك الاختيار حامل له يوصله إلى فعله <و ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره> و تلك الأسباب لايذهب إلى غير النهاية؛ <فينتهي

---

١. ج: فعلا. ٢. ط: + سبب. ٣. ش: - يعبّر عنه... أنّ.
٤. س: اختياريا؛ هامش «ش»: اختيار. ٥. ط: - الاختيار.
٦. ج: الاختيار بالاختيار؛ ش: للاخيار بالاخيار؛ هامش «ش»: للاختيار بالاختيار.
٧. ج: هذه.

إلى الاختيار الأزليّ>و هو علمه القديم <الذي أوجب ترتيبَ الكلّ في الخارج على ما هو عليه؛> لأنّ الأشياء صادرة عن ذاته لذاته[١]؛ لأنّه يجب أن يكون ذاته القديمة سبباً تامّاً لواحدٍ من الأشياء و إلّا لم يتحقّق شيء أصلاً؛ و إذا كانت سبباً تامّاً له يلزم من تحقّقها تحقّقُه و إلّا يلزم تخلّفُ العلّةِ التامّةِ عن معلولها؛ فإذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول إنّهما يجب أن يكونا علّة تامّة لواحدٍ آخرَ مثلاً منها[٢]، لما ذكرنا و هكذا حتّى ينتظم سلسلة الموجودات بأسرها؛ و قد تقرّر أنّه تعالى[٣] عالم بالأشياء علماً سابقاً على صدورها منه، فكلّ ما اقتضاه ذاته[٤] مع علمها بأنّه صادر منها فهو مراد لها؛ لأنّ الصادر عن الشيء بالذات إمّا طبيعي أو إرادي؛ و كلّ[٥] فعلٍ يصدر عن العلم فإنّه لا يكون طبيعياً؛ فتعيّن أن يكون إرادياً؛ فإذن يكون الأشياء كلّها واقعة بالإرادة السرمديّة و الاختيار الأزليّ[٦] إمّا ابتدائاً أو بواسطةٍ.

و أمّا أنّ ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالأشياء فلأنّ[٧] معلوماته من حيث هي كذلك مقتضىً لذاته و مطلوب[٨] له بذاته؛ و كلّ ما هو كذلك فهو مراد له؛ فالمعلوم[٩] من حيث إنّه معلوم[١٠] مراد له؛ فيكون عين علمه

---

١. ش: بذاته. ٢. ج: فيها؛ ط: منهما. ٣. ط: تهالى.
٤. ج: + تعالى. ٥. س: ارادي فكل. ٦. ط: الازليّة.
٧. ج: فان. ٨. س: مطلوبا.
٩. ش: فلمعلوم؛ هامش «ش»: فالمعلوم. ١٠. ط: + له.

تعالى؛ فيكون مقدّماً بالذات على وجودات الممكنات و على الترتيب الذي فيها؛ فالاختيار الأزليّ الذي هو علمه تعالى يوجب[1] ترتيب الكلّ[2] على ما هو عليه؛ إذ الترتيب الذي عليه الكلّ[3] ترتيب خارجي و هو فرع و تابع للترتيب العلمي؛ <فإنّه إن انتهى[4] إلى اختيارٍ حادثٍ عاد الكلام من الرأس> بأن نقول: هذا الاختيار الحادث إن كان من حادث آخر و هو أيضاً من ثالث و هلمّ جرّاً؛ فيتسلسل إلى غير النهاية؛ فيجب الانتهاء إلى اختيار أزليّ.

<فتبيّن[5] من هذا> و ظهر ممّا تقدّم <أنّ كلّ كائن> حادث <من خير و شرّ يستند إلى أسباب[6] منبعثة[7] عن الإرادة[8] الأزليّة.>

[۵۷.] فصّ

لمّا كان مذهب بعض المتكلّمين[9] ـ و هم الأشاعرة ـ أنّ اللّه تعالى يجوز أن يُرىٰ منزّهاً عن المقابلة و الجهة و المكان، و خالفهم في ذلك ساير الفِرَق؛ و لانزاع للنافين[10] في جواز الانكشاف التامّ العلمي[11] و

---

۱. ج: وجب. ۲. ش: الكلي؛ هامش «ش»: الكل.
۳. ش: الكلي؛ هامش «ش»: الكل. ۴. س: ينتهي.
۵. ج: فبين؛ في مخطوطه «ش» يمكن أن يقرأ «فبن» و ما شابهه و فى هامشها «فتبين».
۶. ط: الاسباب. ۷. ش، ط: المنبعثه.
۸. ش: الارادات؛ هامش «ش»: الارادة. ۹. ج، ط: مذهب اهل الحق.
۱۰. هامش «ش»: النافيين. ۱۱. ج: الطمى.

لاللمثبتين في امتناع ارتسام صورة من[۱] المرئي في العين و اتّصال[۲] الشعاع الخارج[۳] من العين بالمرئي إنّما محلّ النزاع أنّا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحدٍّ أو رسمٍ كان نوعاً من الإدراك. ثمّ إذا أبصرنا[۴] و غمضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأوّل. ثمّ إذا فتحنا العين يحصل لنا نوع آخر من الإدراك[۵] فوق الأوّلين نسمّيه[۶] الرؤية و لايتعلّق في الدنيا إلّا بما هو في جهة أو مكان؛ فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصحّ أن يقع بدون المقابلة و الجهة و أن يتعلّق بذات اللّه تعالى منزّهاً[۷] عن الجهة و المكان أم لا؟ فالأشاعرة يثبتونها و المعتزلة و ساير الفِرَق ينكرونها؛ فالشيخ ﷺ[۸] أراد أن يبيّن ما هو مذهب ذلك البعض؛[۹] فقال:

<كلّ إدراك فإمّا أن يكون لشيءٍ خاصٍّ كزيدٍ أو شيءٍ عامٍّ كالإنسان[۱۰]؛ و العامّ لايقع عليه رؤية و لايُصَكّ> أي لايُدرَك و لايُحاط <بحاسّةٍ[۱۱]> كما لايخفىٰ. <أمّا الشيء الخاصّ فإمّا أن[۱۲] يُدرَك وجودُه بالاستدلال أو بغير الاستدلال؛ و اسم المشاهدة[۱۳] يقع على إدراك ما ثبت وجوده في ذاته /73/ الخاصّة بعينها من غير

---

۱. ط: ـ من.
۲. ج: ايصال.
۳. ج: الخارجى.
۴. ط: بصرنا.
۵. ط: من الادراك نوع آخر.
۶. ج: يسميها؛ س، ش: نسميها.
۷. ش، ط: منزهة.
۸. ط: ـ رحمه اللّه.
۹. ج، ط: مذهب اهل الحق.
۱۰. ج: كانسان.
۱۱. هامش «ش»: بجانبيه.
۱۲. ش: لا.
۱۳. ش: المشاهرة؛ هامش «ش»: المشاهدة.

واسطة استدلال.> إن أراد أنّ المشاهدة يُطلق في العرف على هذا المعنى فهو غيرُ معلوم؛ إذ لايُطلق في العرف اسمُ المشاهدة[۱] علىٰ إدراك مجرّد عُلم وجودُه من غير استدلال[۲]؛ و لو سلّم نقول: إنّه يُطلق على إدراك العامّ الذي حصل[۳] بلاتوسّط النظر؛ فلم أخرجه عن المشاهدة؛ و ما ذكره في حيّز[۴] الإثبات لايثبته؛ و إن أراد أنّا[۵] نصطلح على إطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلانزاع فيه و لاحاجة إلى الاستدلال المشار إليه بقوله: <فإنّ الاستدلال على الغائب؛> لأنّ الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصلٍ و حاضرٍ عند المدرك؛ فإنّه لو كان حاضراً لايحتاج إلى الاستدلال لكنّ[۶] المستدَلّ عليه ليس بغائبٍ مطلقاً، بل قبل الاستدلال؛ و أمّا بعده فلا[۷]؛ فحينئذٍ لافرق بين ما عُلم وجودُه بالاستدلال و بين ما لم يكن حاصلاً به و يتوقّف حصوله على حدسٍ أو تجربةٍ؛ فالحكم بكون أحدهما غائباً و الآخر ليس بغائبٍ لايخلو عن تحكّمٍ إلّا أنّ يقال: إنّ ما لايتوقّف وجوده على النظر في حكم الحاضر؛ لأنّ الجهل الكامل هو الجهل المحوج إلى النظر أو يقال: إنّ ما عُلم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي؛ فكأنّه لم يحضر.

---

۱. ط: + إلّا. ۲. ط: + إلّا. ۳. ش: جعل؛ هامش «ش»: حصل.
۴. ج: خبر. ۵. ج: ما. ۶. ش: لاكن؛ هامش «ش»: لكن.
۷. ج: فلا محالة.

<والغائب يُنال بالاستدلال> فيه بحث؛ لأنّه إن أراد أنّ كلّ غائب يُنال بالاستدلال فهو ممنوع و سنده ما تقدّم؛ و إنّ أراد أنّ بعضه كذلك فهو مسلّم لكن لايجديه نفعاً.

<و ما لايُستدلّ عليه و يُحكم مع ذلك بإنّيّته بلاشكّ فليس بغائبٍ.> يرد عليه ما تقدّم آنفاً فلانعيده[1]؛ <فكلّ موجود ليس بغائبٍ فهو مشاهد[2].> إذ نسبة الموجود إلى الموجود لايخلو عنهما؛ فإذا انتفى الغيبوبة تعيّن الحضورُ.

<فإدراك المشاهَد هو المشاهدة[3]؛ و المشاهدة[4] إمّا بمباشرةٍ و ملاقاةٍ> كما في إدراك اللامسة و الذائقة؛ إذ لابدّ في كلّ منهما من أن يصل الحامل للكيفية المدرَكة إلى القوّة المدرِكة، مثلاً يجب في الإدراك[5] اللمسي[6] أن يصل الحامل للحرارة إلى بشرة اللامس حتّى يدركها <و إمّا من غير مباشرة> و ملاقاة كإدراك القوّة الباصرة <و هذا هو الرؤية.> فيه تأمّل؛ لأنّ الرؤية ـ كما حصّلنا مهيّتها ـ يلزمها أن تكون من غير مباشرة و ملاقاة؛ و أمّا أنّ كلّ إدراك متعلّق بوجودٍ[7] خاصٍّ بعينه من غير توسّط استدلالٍ إذا[8] كان من غير مباشرة و ملاقاة[9]

---

١. س، ش، ط: فلا يفيده.
٢. س، ش، ط: شاهد.
٣. ط: المشاهدة هو المشاهد.
٤. ط: ـ و المشاهدة.
٥. ج، س، ش، ط: ادراك؛ هامش «ش»: الادراك.
٦. ج: اللمس؛ ط: + من.
٧. ش: بوجد؛ هامش «ش»: بوجود.
٨. س: اذ.
٩. ج: ـ و ملاقاة.

يكون رؤية، فغير معلوم.[١]

<و الحقّ الأوّل لايخفى عليه ذاته؛ و[٢] ليس ذلك بـالاستدلال[٣]> كما سبق؛ <فجائز على ذاته مشاهدةُ كماله مـن ذاتـه؛ فـإذا تـجلّى لغيره[٤] مغنياً[٥] عـن[٦] الاسـتدلال و> ظـاهر أنّ ذلك التـجلّي <كـان بلامباشرة و لا مماسّة كان مرئيّاً لذلك الغير.> إن أراد أنّه تـعالى[٧] ينكشف على ذلك الغير انكشافاً تامّاً علميّاً[٨] فهو مسلّم لكن لانزاع فيه؛ و إن أراد أنّه[٩] تعالى يدرك بالإدراك المخصوص الذي يحصل لنا عند الإبصار المسمّىٰ بالرؤية فممنوع[١٠]؛ و ما ذكر في بيانه لايفيده؛ و لايجوز المباشرة التي هي إيصال الشخص بشرته إلى بشرة الآخـر فـي حـقّه تعالى؛ إذ لو جازت المباشرة بالنسبة إليه لكان ممكناً تعالى عن ذلك و إليه أشار بقوله: <حـتّى[١١] لو جـازت المـباشرة تـعالى عـنها لكـان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلک> من كونه مسموعاً أو متعلّق الشمّ[١٢]؛ و لمّا بيّن جواز رؤيته تعالى بمقدّمات عقلية أراد أن يبيّن[١٣] جوازها بما هو مسلّم عند الخصم؛ فقال: <و إذا كان في قدرة الصانع أن يـجعل

---

١. ج: + و قد عرفت؛ هامش «ج»: أي قد عرفت أنّ المشاهد إنّما هو أمر جـزئي و الاسـتدلال لايكون عليه.
٢. ج: + انه.
٣. ش: باستدلال.
٤. ج: بصره.
٥. ج: مغيبا؛ ط: منعنا.
٦. س، ش، ط: ـ عن.
٧. ج: + تعالى؛ ط: اراد به ان.
٨. ش: علما؛ هامش «ش»: علميا.
٩. ش: نه.
١٠. ج: ممنوع.
١١. ط: ـ لو جازت... حتّى.
١٢. ج: ـ الشمّ.
١٣. ج: ـ يبيّن.

قوّة هذا الإدراك في عضو البصر> أي إذا كان الصانع قادراً على أن يجعل العضو البصري[١] <الذي يكون بعد البعث> بحيثيةٍ يحصل له[٢] الإدراك بلامباشرة و ملاقاة؛ ففي قدرته أيضاً أن يخلق هذه الحالة[٣] المخصوصة المسمّاة بالرؤية المتعلّقة بذاته تعالى في العبد من غير تشبيهٍ[٤] و لاتكييفٍ؛ إذ ليس هذا بأبعد من ذلك كما أشار إليه بقوله: <لم‌يبعد أن يكون تعالى مرئيّاً يوم القيامة من غير تشبيهٍ و لاتكييفٍ و لامسامتةٍ و لا محاذاةٍ تعالى عمّا يشركون.>

<تفسير قوله> يعني أنّ الكلام الذي يأتي عقيب هذا شرح لقوله: <فلا لبس له؛ فهو[٥] صُراح[٦]؛ فهو ظاهر.> و[٧] هو قوله: <ككلّ شيء يُخفى> فخفاؤه <إمّا لسقوط حاله> و[٨] مرتبته <في الوجود حتّى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف و إمّا أن يكون لشدّة قوّته> و علوّ مرتبته <و عجزِ قوّة المدرك عنه و يكون[٩] حظّه من وجوده قويّاً> وافراً[١٠] <مثل نور الشمس، بل قرص الشمس؛ فإنّ الإبصار إذا رمقته[١١]> أي نظرت إليها <أنت حسيراً> أي[١٢] عجزت

١. س: البصر. ٢. ج: به.
٣. ش: الحال؛ هامش «ش»: الحالة. ٤. ش: تشبه؛ هامش «ش»: تشبيه.
٥. ج: فهر. ٦. س: صراخ. ٧. س، ش، ط: ـ و.
٨. ط: ـ و. ٩. ج، س: لكون. ١٠. ط: وفرا.
١١. ج: زمعته. ١٢. ج، ش: ـ أي.

عن إدراكها <و خفى شكله عليها كثيراً> و يحتمل أن يكون سبب الخفاء[1] أنّ مهيّته لاتصلح لأن تكون متعلّقةً[2] لإدراكٍ أو تصلح له و لكن تعجز القُوى الدرّاكة عن الإتيان بإدراك شأنه[3] إن يتعلّق بها[4].

<و إمّا أن يكون> خفاؤه <لسترٍ> يمنع الإدراك عن الوصول إليه <و الستر إمّا مبائن كالحائط يحول بين البصر و بين ما ورائه[5] و إمّا غير مبائن و هو إمّا مخالط[6] لحقيقة الشيء و إمّا ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية التي غشيته> أي غشيت تلك الأمور تلك[7] الحقيقة؛ فتذكير الضمير باعتبار تأويل الحقيقة الإنسانية بالإنسان: <فهي> أي تلك الحقيقة <خفيّة فيها> أي في تلك العوارض[8]؛ لأنّ الموضوع ليس بساترٍ لذاته، بل لأجل أنّه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بُعَيد هذا؛ فعلى هذا يكون المخالط[9] الساتر حقيقةً هو العوارض؛ و يمكن أن[10] يكون المحلّ ساتراً لذاته كالحالّ؛ فيكون الحقيقة خفيّة في المحلّ و العوارض لا في العوارض فقط؛ و الساتر المخالط لايخلو عن المحلّ و الحالّ؛ لأنّه

---

١. ش: الخفى؛ هامش «ش»: الخفاء.
٢. ج، س، ش: متعلقا.
٣. ط: ماهيّاته.
٤. س: منها.
٥. س: ماوراه.
٦. ط: مختلط.
٧. ج، س، ش: ذلك.
٨. ش: العرض؛ هامش «ش»: العوارض.
٩. ط: المخالطة.
١٠. س: ـ أن.

إذا لم يكن أحدهما لكان[١] مبائناً لها؛ إذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة يقتضي خروج كلّ منهما عن الآخر؛ فلايكون جزئاً؛ فتعيّن أن يكون مبائناً.

<وكذلك> الحال <لساير الأُمور المحسوسة[٢]> في كونها محفوفة[٣] بمحالّها و أُمور حالّة فيها؛ <فالعقل[۴] يحتاج إلى قشرها[٥]> أي إلى إزالة تلك الحجب <عنها حتّى يخلص> عن هذه الموانع؛ <فإذا حصل له الخلاص> منها <وصل إلى حاقّ كُنهها و الملاصق مثل الثوب[۶] للابس[٧] و هو في حكم المبائن> بل هو مبائن.

[٥٨.] فصل

<الملاصق و المبائن يخفيان> و يجعلان الشيء مخفيّاً <لتوقيفهما الإدراك> و جعلهما إيّاه موقوفاً <عندهما؛ لأنّهما أقرب إلى المدرك.> فوقع إدراكه أوّلاً عليهما؛ فلم يصل إلى ما بعدهما، لمحجوبيته بهما.

---

١. ش: كان. ٢. ش، ط: المخصوصه. ٣. ج: + او.
۴. في مخطوطة «ش» يمكن أن يقرأ «بالفعل» و «بالعقل». ٥. ط: تسترها.
۶. ط: الثياب. ٧. ج: اللابس.

[٥٩.] فـصّ

<الموضوع يُخفى الحقيقة الجليّة لما يتبع انفعالاته> أي بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع <من اللواحق الغريبة؛> لأنّ لاستعدادات[١] المحلّ و أحواله مدخلاً في فيضان أحوال مخصوصة عليها على ما أوضحه بقوله: <كالنطفة التي تكتسى صورة الإنسانية؛ فإذا كانت كبيرة معتدلة> لايميل كيفياتها إلى الإفراط و التفريط <كان الشخص عظيم الجثّة حَسَنَ الصورة؛> إذ بالكِبَر[٢] يصير جثّتها عظيمة؛ و بالاعتدال يتناسب الأعضاء و كيفياتها؛ فيصير به حَسَن الصورة.

<و إن كانت يابسة[٣] قليلة كان> الشخص المتكوّن منها <بالضدّ> أي يكون صغير الحجم قبيح الصورة، لانتفاء أسباب العِظَم و الحُسن <و كذلك يتبع طباعها المختلفة> أي يتبع اختلاف حقيقة النطفة <أحوال غريبة مختلفة> كما يشاهد[٤] من الاختلافات التي بين[٥] أنواع الحيوانات.

---

١. ج: الاستعداد.   ٢. س: بالكثر.   ٣. ط: بالسّنة.
٤. س: الشاهد.   ٥. ط: من.

[٦٠.] فصّ

<القُرب > نوعان صوري و هو قُرب. <مكاني و معنوي[١]؛> فكما أنّ غاية القُرب المكاني هو اتّصال أحد الجسمين بالآخر اتّصالاً حسّياً[٢] كذلك غاية القُرب المعنوي[٣] هو اتّصال أحد الشيئين[٤] بالآخر اتّصالاً عقلياً؛ و لذا عبّر عن القُرب المعنوي بالاتّصال.

<و الحقّ غير مكاني؛> لأنّه لوكان مكانياً لكان ذا وضعٍ؛ فلايخلو إمّا أن يقوم بذاته أو بغيره. لاجائز أن يقوم بغيره؛ إذ هو منافٍ للوجوبالذاتي؛ فتعيّن أن يقوم بذاته؛ و حينئذٍ لايجوز أن لاينقسم أصلاً؛ لأنّ المتحيّز بالذات فوقه غير تحته و كذلك يمينه غير يساره؛ فيجب أن ينقسم؛ و الانقسام[٥] يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي؛ <فلايتصوّر فيه قُربٌ و بُعدٌ مكانيٌ.>

<و المعنوي إمّا اتّصال من قِبَل الوجود و إمّا اتّصال من قِبَل المهيّة> أي القُرب المعنوي الذي هو المناسبة المخصوصة إمّا من جانب الوجود أو من جانب المهيّة. لاجائز أن يكون من جانب المهيّة؛ لأنّ <الأوّل الحقّ لايناسب شيئاً[٦]> بوجهٍ من الوجوه <في المهيّة؛>

١.ج، ش: ـ و معنوي.
٢.ج: حسنا.
٣. ط: + و.
٤. ش: الشين؛ هامش «ش»: الشيئين.
٥. ط: ينقسم فالانقسام.
٦.ج: شيا.

إذ لا مهيّة له ـ كما سلف ـ فضلاً عن أن يكون له مع شيء مناسبة مخصوصة في المهيّة؛ <فليس لشيءٍ[1] إليه نسبة أقرب و أبعد في المهيّة؛> فتعيّن أن يكون من جانب الوجود <و اتّصال الوجود لايقتضي> في الواقع <قُرباً أقرب[2]> و أشدّ <من قُربه تعالى> بالأشياء؛ يعني أنّ طبيعة الاتّصال الذي هو القُرب لايقتضي في الوجود و لايمكن لها فرد هو قُربٌ مخصوصٌ أقوىٰ من قُربه تعالى بالوجودات.

<و كيف> لايكون كذلك <و هو مبدأ كلّ وجود و مُعطيه؟!> كما سبق بيانه؛ فيكون جميع الوجودات حاصلة منه؛ فيكون لذاته تعالى اتّصال معنوي و ارتباط ذاتي بتلك الوجودات بخلاف ساير المهيّات؛ فإنّها من حيث ذاتها أجنبية عنها بعيدة منها. ثمّ بواسطة ذاته تقدّست يحصل لها اتّصالٌ بالوجودات و قُربٌ منها.

<و إن فعل بواسطةٍ فللواسطة واسطة>[3] و الواسطة من حيث هي غير مرتبطة[4] بشيءٍ[5]، بل من حيث إنّها متحقّقة و تلك الحيثية يكون من الغير <و هو أقرب من الواسطة؛> إذ الواسطة يصير بسببه واسطة؛ فليس فيها الاتّصال الذاتي كالشمس؛ فإنّها إنّما[6] يفعل الضوء في البيت بتوسّط الكوّة؛ و لاشكّ أنّ قُرب الضوء من الشمس أقوىٰ من قُربه من[7]

---

۱. ج: شان. ۲. ط: قرب. ۳. ط: + و هو أقرب من الواسطة.
۴. ش: واسطة. ۵. ط: لشيء. ۶. ط: اذا.
۷. ط: إلى.

الكوّة، بل لانسبة بينهما في القُرب، كما لايخفىٰ؛ فلاقُرب أشدّ من قُربه تعالى بالموجودات[۱].

و إذا تمهّد ما قـرّرناه <فـلاخفاء بـالحقّ الأوّل مـن قِـبَل سـاترٍ ملاصقٍ أو مبائنٍ؛> لأنّ الخفاء من هـذه الجـهة إنّـما يـتصوّر[۲] فـي الكائنات و قد تنزّه الواجب تعالى عنها؛ <و> أيضاً <قد تنزّه الحقّ الأوّل عن مخالطة الموضوع> و إلّا يلزم أن يكون محتاجاً إليـه <و تقدّس عن عوارض الموضوع و عن اللواحق الغريبة؛ فما بـه[۳] لبس في ذاته.> لايلزم من تنزّهه[۴] عمّا ذكر أن لايكون له[۵] لبس في ذاتـه، لجواز أن تكون له عوارض ذاتية ساترة إيّاه إلّا أن يقال: إنّ العوارض[۶] الذاتية أيضاً هناك منتفٍ؛ إذ ليس في الخـارج إلّا ذات بـحت يـنتزع[۷] عنها[۸] العقل اعتبارات إمّا من نفس ذاته فقط و إمّا من حيث إضافتها إلى شيء؛ و القول بكونها ساترة له[۹] في غاية الاستبعاد؛ تأمّل.

[۶۱.] فـصّ

<لاوجود أكمل من وجوده؛> لأنّه تمام[۱۰] فوق التمام ـكما مرّ ـ و لا

---

۱. ج: بالوجودات؛ س: ـ بالموجودات.
۲. ط: يصير.
۳. هامش «ش»: و ما به؛ ط: الغريبه فيه.
۴. ج: نزهته.
۵. ج، س: به.
۶. س: العواض.
۷. ط: يجب أن ينزع.
۸. س: بحت ينتزعها.
۹. ج: لها.
۱۰. ج، ش: + و.

شيء من الوجودات كذلك؛ فيكون أكمل منها.

<فلا خفاء به من> جهة <نقص[1] الوجود؛ فهو في ذاته ظهور؛> إذ أسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتفٍ بالكلّية، كما بيّنه.[2]

<و لشدّة ظهوره باطن و> كيف لا يكون كذلك و الحال أنّه <به يظهر كلّ ظاهر كالشمس[3]> فإنّها <يُظهِر كلّ خفيّ> على الأبصار <ويستبطن عنها لا عن خفاءٍ> بل لعجزها[4] عن إدراكها.

<تفسير الفصّ الذي بعده لاكثرة في هويّة ذات الحقّ؛> لأنّ الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي <و اختلاط[5] له بالأشياء> لابالمحلّية و لا بالحالّية[6] كما سبق <بل تفرّد> في ذاته <بلاغواشٍ> غريبةٍ و عوارض لاخارجية[7]؛ <و من هناك > أي و من أجل عدم الاختلاط و تفرّده عن العوارض <ظاهريته؛ و كلّ كثرة و اختلاط فهو بعد ذاته؛> لأنّها معلولة للذات و رتبة المعلولية التأخّر <و> بعد <ظاهريته> أيضاً؛ لأنّ ظاهريته عين ذاته؛ لأنّها عبارة عن علمه تعالى بذاته؛ و لاشكّ في أن يكون الكثرة و الاختلاط بعد الذات؛ فيكون بعد ظاهريتها؛ و الكثرة و الاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث إنّها اعتبر معها شيء آخر؛ إذ[8] كلّ

---

١. ط: بعض. ٢. ش: كماهية؛ هامش «ش»: كما بينه.

٣. ط: ظهر بالشمس. ٤. س: يعجزها. ٥. ط: اخلاط.

۶. ط: بالخلية و لا بالخاليّة. ٧. ج: عوارض حاجبه. ٨. ط: و.

شيء اعتبر معها فهو صادر عنها <ولكن> تلك الكثرة صادرة <مـن ذاته> المجرّدة <من حيث وحدتها> أي من حيث إنّها[1] لم يكن معها شيء؛ <فهي من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته> يعنى أنّ ذاته[2] من حيث <هي ظاهرة و هي بالحقيقة يظهر بذاتها؛ و من ظهورها> الذي هو عين ذاته <يظهر كلّ شيء؛ فيظهر مرّة أُخرىٰ لكلّ شيء بكلّ شيء؛> إذ ما من شيء من الأشياء إلّا و هو يدلّ عـليه دلالةً عـقليةً قطعيةً، كما قيل:

ففي كلّ شيء له آية تدلّ[3] على أنّه واحد

<و هو ظهور بالآيات و بعد ظهوره بالذات> كما لا يـخفىٰ <و ظاهريته الثانية تتّصل بالكثرة> إمّا من قبل أسباب الظهور التي هي الآيات؛ و إمّا من قبل مَن ظهر ذاته تعالى عليه <و تنبعث من ظاهريته الأولىٰ التي هي الوحدة> و هي علمه بـذاتـه الذي هـو عـين ذاتـه المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة و منشأ لظاهريته الثانية؛ لأنّ العـلم بالذات سبب للعلم بالأشياء ـ كـما سـبق ـ و العـلم بـالأشياء سـبب لوجودها في العين و وجودها في العين سبب لظاهريته الثانية.

---

١. ج، س: انه. ٢. ج، س، ش: ذاتها.
٣. ج، س، ش: دليل؛ هامش «ش»: تدل.

[۶۲.] فصّ

<لايجوز أن يقال: إنّ الحقّ الأوّل يدرك الأُمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأُمور> أي لايجوز أن يكون علمه بالأشياء مستفاداً من الأُمور الصادرة عن قدرته[1] <كما ندرك الأشياء المحسوسة> أي كاستفادتنا إدراك تلك الأشياء <من جهة حضورها و تأثيرها فينا؛> إذ لو كان علمه بالأشياء كذلك <فتكون> الأشياء <هي الأسباب لعالمية[2] الحقّ> و هو باطل؛ لأنّه يلزم استكماله بالغير؛ و هو باطل، لاستلزامه النقصان المنزّه[3] عنه؛ و لأنّه تعالى[4] يعلم ذاته و يلزم منه العلم بما يوجبه ذاته؛ فيكون علمه بالأشياء مستفاداً من علمه بالذات لا من الخارج؛ و إلى بيان آخر أشار بقوله: <بل يجب أن يُعلم أنّه يدرك الأشياء من ذاته تقدّست> لا من الخارج؛ <لأنّه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية[5]> المتعلّقة بكلّ الممكنات؛ لأنّ القدرة إمّا عين ذاته[6] ـ كما هو الظاهر من كلامه سابقاً حيث قال: «لحظت الأحدية و كانت قدرة» ـ أو لازمة لها؛ و القدرة لايمكن تعقّلها بدون تعقّل المقدور؛ <فلحظ من القدرة المقدور؛ فلحظ الكلّ؛ فيكون علمُه بذاته سببَ علمه بغيره؛> و العلوم الحاصلة لذاته[7] و إن كانت بأجمعها

---

۱. ط: الصادرة عنه. ۲. س: لعامليه. ۳. ج: المبرّد

۴. ج: ـ تعالى. ۵. ج، ط: المستقلة. ۶. ط: الذات.

۷. ج: + تعالى.

صادرة من اللّه تعالى لكنّه يجوز أن يكون بينها ترتّبٌ[1] <إذ[2] يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه؛ فإنّ[3] علم[4] الحقّ الأوّل بطاعة العبد الذي قدّر طاعتَه سببٌ لعلمه بأنّه ينال رحمته[5]؛ و علمه بأنّه> أي بأنّ[6] ثوابه <ثواب غير منقطع سبب لعلمه بأنّ فلاناً إذا دخل الجنّة لم يُعِده إلى النار و لايوجب هذا قبلية و بعدية في الزمان، بل[7] يوجب القبلية و البعدية التي بالذات؛ و «قبل»[8] يقال على وجوه خمسة > عندالحكماء:

[۱.] <فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبيّ> و هو قبلٌ لايجامع مع البعد؛ أعني أنّه قبلٌ يكون نفس قبليته فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد؛ و قد اعتبر في تلك القبلية أجزاء الزمان إمّا بالوقوع فيها كالذي يقع في أوّل شهر بالنسبة إلى ما يقع في آخره؛ و إمّا ذوات تلك الأجزاء من حيث هي كالجزء الذي هو أوّل شهر بالنسبة إلى الجزء الذي هو آخره؛ فلوكان بعض تلك الأجزاء علّة مُعدّة[9] للبعض الآخر منها لاينتقض تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية؛ لأنّ منشأ عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هو أنّ اللاحق يتوقّف على عدم السابق لا أنّ قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك غايته أن

۱. ط: ترتيب. ۲. س، ش: أو. ۳. ش: و ان.
۴. س: العلم. ۵. س، ش، ط: رحمه. ۶. ش: ـ بأنّ.
۷. ج: و. ۸. ط: قيل. ۹. س: تعد.

يجتمع[1] في أجزاء الزمان تقدّم زماني و تقدّم بالطبع؛ /74/و لامحذور في ذلك كالأب الفاضل بالنسبة إلى الإبن؛ فإنّ له تقدّماً بالطبع و تقدّماً بالزمان[2] و تقدّماً بالشرف.

[٢.] <و يقال قبل بالطبع؛ و هو الذي لايوجد الآخر دونه و هو يوجد دون الآخر> أي الذي يكون محتاجاً إليه و لا يكون[3] علّة موجبة له <مثل الواحد للإثنين.>

[٣.] <و يقال قبل بالترتيب> أي[4] قبل اعتبر معه[5] الوقوع في المرتبة؛ و هو إمّا حسّي <كالصفّ الأوّل قبل الثاني إذا أخذت من جهة القبلة> أو عقلي كالجنس بالنسبة إلى النوع إذا أُخذت[6] من جانب الأعلىٰ. قال الشيخ في قاطيغورياس[7] الشفاء: «المتقدّم بالرتبة على الإطلاق هو الشيء الذي تنسب إليه أشياء أُخرىٰ؛ فيكون[8] بعضها أقرب منه و بعضها أبعد» /75/و أمّا البعد[9] المطلق فذلك ما هو أقرب المنسوبين إلى هذا المنسوب.

[٤.] <و يقال قبل بالشرف> و هو قبل أُعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه <مثل> كون <أبي بكر[10] قبل عمر[11].>

---

١. ط: يجمع.
٢. ج: بالطبع و بعده.
٣. ط: ـ يكون.
٤. ش: + هو.
٥. ج: فيه.
٦. س، ش: اخذ.
٧. س: قاطيغورياث.
٨. س: فيكو.
٩. س، ش، ط: بعد؛ هامش «ش»: البعد.
١٠. ط: + رضى الله عنه.
١١. ط: + رضى الله عنه.

[٥.] <و يقال قبل بالذات و استحقاق الوجود> و هو قبلية العلّة الموجبة على معلولها و يكونان معاً في الزمان لكن لايكونان[١] معاً بالقياس إلى حصول الوجود و الوجوب؛ و ذلك لأنّ وجود ذلك و وجوبه لم يحصل من هذا؛ و أمّا وجود هذا و وجوبه فحاصل من ذلك؛ فيكون هو أقدم بالقياس إلى حصول الوجود و الوجوب <مثل إرادة اللّه تعالى و كون الشيء؛ فإنّهما يكونان معاً لايتأخّر كون الشيء عن إرادة اللّه تعالى في الزمان؛> إذ لايمكن أن يتخلّف المراد عن تعلّق إرادته تعالى به كما هو مذهب أهل الحقّ <لكنّه يتأخّر[٢] في حقيقة الذات؛ لأنّك تقول: «أراد اللّه فكان الشيء» و لا تقول: «كان الشيء فأراد اللّه.»> و هذا الترتيب العقلي المصحّح لدخول الفاء على المحتاج[٣] هو القبلية المشتركة بين القبل بالذات و القبل[٤] بالطبع.

[٦٣.] فصّ

<ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته و علمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته> كما سبق بيانُ ذلك مفصّلاً.

<و فيها> أي و في تلك الصفة التي هي العلم بالكلّ <الكثرة الغير

---

١. س: لايكون. ٢. س: تأخر. ٣. ج: + و.
٤. ش: + و.

المتناهية[۱] بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية و[۲] بحسب مقابلة القوّة و القدرة[۳] الغير المتناهية > باعتبار تعلّقها بالمقدورات التي لاتُحصىٰ: <فلاكثرة في الذات > أي فلايلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات <بل > يكون الكثرة في ما هو <بعد الذات > بعديةً ذاتيةً؛ <فإنّ الصفة > التي هي العلم <بعد الذات لا بزمانٍ، بل بترتّب الوجود؛ > لأنّ الذات علّة موجبة لها <لكنّ لتلك الكثرة ترتيب[۴] > سببي و مسبّبي <ترتقى > تلك الكثرة و تنتهي <به > أي بسبب ذلك الترتيب <إلى الذات يطول[۵] شرحه > و تفصيله؛ و يعلم ذلك إجمالاً من الترتيب الذي في الموجودات العينية؛ لأنّه حكاية عن الترتيب الذي بينها باعتبار وجوداتها العلمية <و الترتيب يجمع[۶] الكثرةَ > المتفرّقة <في >سلكٍ واحدٍ و <نظام و النظام وحدةٌ مّا > به تصير تلك الكثرة واحدةً؛ <و إذا اعتبر الحقّ ذاتاً و صفاتاً كان كلّ[۷] في وحدة > هي ذلك النظام؛ <فإذن كان كلُّ كلٍّ > يعنى كلّ مركّب <متمثّلاً في قدرته و علمه. >

ذهب الشيخ أبوعليّ إلى أنّ علمه تعالى بالأشياء عين قدرته عليها؛ إذ بمجرّد علمه بها يتمكّن من الإيجاد؛ فلو كنّا نفعل الأشياء بواسطة

---

۱. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ «المتنابهة» و «المتنايهة»؛ لأنّ الكلمة مهملة.

۲. ج، س، ش: ـ بحسب... و. ۳. ط: القدرة و القوة. ۴. ش، ط: ترتب.

۵. ط: بطول. ۶. ط: بجمع. ۷. ج: الكل.

علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة و ليس كذلك؛ لأنّ معنى القدرة فينا هو أن يتمكّن على إيجاد ما علمناه و ذلك يتعلّق بالقوّة[١] المحرّكة و الآلات؛ و إذا كان ذلك غير جائز في الأوّل و كان علمه بالمقدور كافياً في أن يوجده؛ فيكون علمه قدرة لكنّ كلام المتن يدلّ على أنّ القدرة مغائرة للعلم؛ لأنّه جعل ملاحظة القدرة سبباً للعلم بالكلّ حيث فرّع قوله: «فلحظ الكلّ» على قوله: «لحظ القدرة المستعلية[٢]».

<و منهما[٣]> أي من القدرة و العلم <يحصل حقيقة الكلّ مُفرزة[٤]> معرّاة[٥] عن اللواحق الخارجية المادّية على وجه الكلّية <ثمّ يكتسي الموادّ> و عوارضها باعتبار وجودها في الخارج.

و الحاصل: أنّ القدرة و العلم يتعلّقان بالحقائق المركّبة من وجهين:

أحدهما: باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلّي إجمالي.

و ثانيهما: باعتبار وجودها في الخارج مقرونةً[٦] باللواحق المادّية.

<فهو كلّ الكلّ[٧] من حيث صفاته و قد اشتملت عليها أحدية ذاته> يعني أنّ صفاته مشتملة على الكلّ و ذاته مشتملة على تلك الصفات؛ فيكون ذاته لاشتماله على الكلّ كلَّ الكلِّ.

<تفسير الفصّ الذي بعده> و هو قوله: «هو الحقّ»؛ فكيف لا يقال

---

١. س: + و.
٢. ج، ط: المستقلة.
٣. ط: منها.
٤. ش: مفردة؛ هامش «ش»: مفرزة.
٥. ج: قواه.
٦. س: المقرونه.
٧. س: الكلي.

حقّ للقول المطابق للمخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع إليه بأن يكون الواقع مطابِقاً ـ بكسر الباء ـ و القول مطابَقاً[1] ـ بفتحها ـ و إذا قيس القول إلى الواقع[2] بأن يكون القول مطابِقاً ـ بكسر الباء ـ و[3] الواقع مطابَقاً ـ بفتحها ـ يكون بهذا الاعتبار صدقاً و لذا قيّده بقوله: <إذا طابق القول> أي إطلاق الحقّ على القول باعتبار كون الواقع مطابقاً له.

<و يقال «حقّ» للعقد> أيضاً إذا طابقه الواقع.

<و يقال «حقّ» للموجود الحاصل بالفعل> أي في وقت من الأوقات سواء تحقّق حصوله كقولنا: «الجنّة حقّ و النار حقّ» أو سيتحقّق[4] كقولنا: «القيامة حقّ و الحساب حقّ.»

<و يقال «حقّ» للموجود الذي لاسبيل للبطلان إليه> و هو ما يكون مهيّته عين إنّيّته[5].

<و الأوّل تعالى حقّ من جهة الخبر عنه؛> لأنّ القول إنّما يُطلق عليه الحقّ بواسطة مطابقته للمخبر عنه؛ فالمخبر عنه أولى بأن يكون حقّاً.

<حقّ من جهة الوجود؛> لأنّ وجوده أقوىٰ[6] من وجودات الموجودات و أكملها؛ فهو أحقّ بأن يكون حقّاً.

---

۱. ش: مطابقها. ۲. س: الوقع. ۳. ج: ـ و.
۴. ط: يستحق. ۵. ط: ذاته. ۶. س: اتم.

<حقّ من جهة أنّه لاسبيل للبطلان إليه> و لايتطرّق الفناء إلى ذاته.

<لكنّا إذا قلنا له: «إنّه حقّ» فلأنّه الواجب الذي لايخالطه بطلان> يعنى أنّا إذا أطلقنا الحقّ على الواجب تعالى يكون مرادنا به[1] المعنى الثالث؛ لأنّه لامرتبة أعلىٰ منه في الحقّية[2]، لعدم مخالطة البطلان مطلقاً <و> لأنّه به <يجب وجود[3] كلّ باطل> كما قال الشاعر: <ألا كلّ شيء ماخلا اللّه باطل>؛

<و هو باطن؛[4] لأنّه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك فخفيّ> كما مرّ مراراً <و هو ظاهر من حيث إنّ الآثار تنسب إلى صفاته و تجب> تلك الصفات <عن ذاته؛ فيصدق بها> أي بتلك الصفات من حيث إنّها ثابتة للذات <مثل القدرة و العلم؛ يعنى أنّ في القدرة و العلم[5] مساغاً وسعةً؛> إذ كلّ مَن ينظر في الموجودات الممكنة نظراً صحيحاً و يتدبّر فيها تدبّراً كاملاً يعلم أنّه تعالى عليم قادر بخلاف كُنه[6] الذات؛ فإنّه لايمكن أن يطّلع عليه أحد، كما أشار إليه بقوله: <فأمّا الذات فهي ممتنعة؛ فلايطّلع على حقيقة الذات> و كُنهها؛ <فهو[7]> أي كُنه[8] الذات <باطن باعتبارنا> و عجز قوانا المدركة

---

١. ش: مراد بانه.
٢. ج، ط: الحقيقة.
٣. ط: و بجرد.
٤. ط: ـ و هو باطن.
٥. س، ش: ـ و العلم.
٦. ج: ـ كنه.
٧. ط: فهي.
٨. ج: ـ كنه.

عن إدراكه <و ذلك> أي كونه باطناً <لامن جهة> حاجب و ساتر؛ <و ظاهر باعتباره> أي بالقياس إلى نفس ذاته <و من جهته> و هي الآيات الدالّة عليه المنتسبة[1] إلى صفاته الواجبة لذاته تقدّست.

اعلم أنّ كمال العبد التحلّي[2] بصفاته و أسمائه بقدر ما يليق به و يناسب ذاته؛ إذ به[3] يحصل المطلوب الحقيقي؛ و للناس فيه مراتب متفاوته. فمنهم مَن لم يكن له حظّ منها إلّا سماع اللفظ؛ فهو في رتبة البهيمة[4] أو يكون حظّه فهم معناه اللغوي؛ فهو قريب من الأوّل في المرتبة أو يكون حظّه اعتقاد[5] ثبوت معناه للّه تعالى من غير كسب[6]، بل تقليد؛ فهذه مرتبة العلماء الظاهريين و أكثر العوامّ لكنّ حظوظ العارفين من[7] معاني أسماء اللّه تعالى ثلاثة:

الأوّل: معرفة هذه[8] المعاني بالمكاشفة و المشاهدة بحيث لايجوز فيها الخطأ؛ و كم بين هذه[9] و بين الاعتقاد التقليدي أو الاعتقاد من الدليل الجدلي؟!

الثاني: استعظامهم[10] ما[11] ينكشف لهم[12] من صفات الجلال على وجهٍ

۱. ج: المتشبه.
۲. س: التحل؛ ط: التجلي.
۳. ج: - به.
۴. ج: البهيمية؛ س: البهميه.
۵. ج: اعتقاده.
۶. ش، ط: كشف.
۷. س: - من.
۸. ج: - هذه.
۹. س: هذ.
۱۰. ج: انعطافهم؛ ش: استعطافهم.
۱۱. ج: بما.
۱۲. ج: بهم.

ينبعث منه شوقهم إلى الاتّصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليقربوا بها[۱] من الحقّ قُرباً[۲] بالصفة لابالمكان؛ و يحصل لهم شبهٌ بالملائكة المقرّبين.

الثالث: السعي في اكتساب الممكن من[۳] تلك الصفات و التحلّي[۴] بها و به يصير العبد ربّانياً قريباً من الربّ تعالى و يصير رفيقاً للملأ الأعلىٰ.

فإن قيل: كيف يكون القُرب من اللّه تعالى مع أنّه في غاية التنزّه و البُعد عن صفات المخلوقين؟!

قلتُ: الموجودات على قسمَين كامل و ناقص؛ و مهما[۵] تفاوتت درجات الكمال و اقتصر منتهئ[۶] على واحد حتّى لم‌يكن الكمال[۷] المطلق إلّا له و يكون لباقي[۸] الموجودات كمالات متفاوتة؛ فأكملها أقرب إلى الذي له الكمال المطلق قُرباً بالدرجة و الرتبة لا بالمكان؛ فيتفاوت القُرب منه تعالى بتفاوت الكمالات.

قال الشيخ الصمداني في عوارف المعارف: «حكى عن الشيخ أبي عليّ الفارمزيّ[۹] أنّه حكى عن شيخه أبي القاسم الكركاني[۱۰] أنّه قال:

---

۱. ش: لتقرير انها ۲. ج: فيها. ۳. ش: بين.
۴. س، ش، ط: التخلق. ۵. ج: بهما. ۶. ط: + الكمال.
۷. ش: اكمال؛ هامش «ش»: الكمال. ۸. ج: لها في.
۹. ج، س، ش، ط: الفارمدي. ۱۰. ج: الكركان؛ ط: السكركاني.

«الأسماء التسعة و التسعين تصير أوصافاً للعبد السالك و هو بعد في السلوك غير واصل» و يكون[۱] الشيخ﵁ عنى[۲] بهذا[۳] أنّ العبد يأخذ من كلّ اسم وصفاً يلائم حال البشر و قصوره و ضعفه مثل أن يأخذ من اسم «الرحيم» معنى من الرحمة على قدرة البشر؛ و كلّ إشارات المشايخ﵈[۴] في الأسماء و الصفات التي هي أعزّ علومهم على هذا المعنى و التفسير؛ و كلّ مَن توهّم بذلك شيئاً من الحلول تزندق و ألحد[۵]» /76/ إلى[۶] هذا كلامه.

و إذا تقرّر هذا فنقول: <إنّك إذا اكتسبتَ[۷] ظلّاً[۸] من صفاته[۹] قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس[۱۰] الجسمانية؛> لأنّك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى و المجرّدات و تبعد من علائق البشرية و عوائق الجسمانيات مثل أن تكتسب من اسمه «القدّوس» مثلاً أن تطهر[۱۱] جسمك عن الكدورات و حواسّك عن اللذّات الجسمانية و التصوّرات الخيالية و روحك عن رذائل الأخلاق و الصفات السبُعية و سرّك عن الالتفات إلى ما سواه من الحظوظ الدنيوية و الأُخروية و أن تلتفت إلى

---

۱. س: + مراد. ۲. س: عن. ۳. ط: هذا.
۴. س: رحمه اللّه. ۵. ج: ـ الحد؛ ط: الحدّ. ۶. ج: ـ إلى.
۷. ش: اكتسبه؛ هامش «ش»: اكتسبت. ۸. ط: كلا.
۹. ط: + تعالى. ۱۰. ط: مفرس. ۱۱. ج: يظهر.

معرفة الحقّ لذاته و معرفة الخير للعمل به؛ و ظاهر أنّ الظلّ المكتسب من هذا الاسم يقرّبك من الحقّ و يبعّدك عن الخلق و هكذا ظلال باقي الأسماء؛ فاجهد أن تكتسب ظلالها لتفوز فوزاً عظيماً؛ فاذا اكتسبتها <فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لايدرك؛> إذ غاية نيل البشر في إدراك ذاته المقدّسة إدراك أنّها لاتدرك؛ <فالتذذت[1] بأن تدرك أن لايدرك؛ فلذلک> أي فلأجل التذاذك بأن تدرك أنّه لايمكنك إدراك الذات <عليك أن تأخذ من بطونه> و هو كونه بحيث لايمكن[2] أن يتعلّق به الإدراك و علمته[3] بهذه الحيثية متوجّهاً <إلى ظهوره> باعتبار الآيات و المخلوقات؛ <فيظهر لك عالم الأعلىٰ و عالم الربوبية عن الأفق الأسفل و عالم البشرية.> إذ من هذا العالم تنتقل إلى عالم الأعلىٰ؛ لأنّا ندرك المحسوسات التي هي أقرب إلينا أوّلاً ثمّ بالنظر و التأمّل فيها يظهر علينا عالم المجرّدات و كيفية صدورها عن مبدئها.

[۶۴.] فصّ

<الحدّ> التامّ <يؤلّف من جنس و فصل، كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق» فيكون الحيوان جنساً و الناطق فصلاً.> هذا عند جمهور

---

١. ج: فالتذاذك. ٢. ج: لايتمكن. ٣. ج: علمه.

المنطقيّين و المشهور بينهم؛ و الحقّ أنّه لايجب أن يكون مؤلّفاً منهما؛ لأنّ الواجب فيه أن يكون موصلاً إلى الكُنه مع اعتبار جميع الأجزاء فيه أعمّ من أن يكون محمولة أو لا و من الذي فرض عليها[1] محموليتها و لو وجب تألّفه من الجنس و الفصل يلزم أن لايكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب؛ لأنّ المهيّة المركّبة من أجزاء غير محمولة كالعشرة إذا حصل جميع أجزائها في العقل مفصّلاً فلاشكّ أنّه حينئذٍ يحصل مهيّة ذلك المركّب في العقل[2]؛ فيكون جميع الأجزاء باعتبار التفصيل موصلاً إلى التصوّر خارجاً عن الطرق الموصلة المبيّنة في المنطق.

[۶۵.] فص

<الموضوع هو الشيء الحامل للصفات و الأحوال المختلفة.> ظاهر هذا التعريف لايتناول المادّة و قد أُطلق قبل[3] هذا على المادّة حيث قال[4]: «مثل الموضوع و العوارض لحقيقة الإنسانية» إلّا أن يعمّم في الصفات بحيث يتناول الجوهر أيضاً؛ فحينئذٍ يشمل المادّة؛ و المادّة قد توجد مع[5] صورة مضادّة لصورةٍ كائنةٍ و تزول بحلولها و يسمّى موضوعاً، كما يقال: «إنّ الماء موضوع للهواء و النطفة موضوعة

---

۱. ج: علينا. ۲. ط: + مفصّلا فلاشكّ. ۳. ج، س: قبيل.
۴. ش: ـ مثل أن تكتسب من اسمه القدّوس... حيث قال. ۵. س: قد.

للإنسان»؛ فإنّ الصورة المائية و النطفية[1] يبطل عند وجود الهواء و الإنسان.

و قديكون الموضوع قريباً مثل الأعضاء لصورة البدن و قديكون بعيداً مثل الأخلاط بل الأركان لها؛ و قديكون جزئياً مثل هذا الخشب للكرسيّ و قديكون كلّياً <مثل الماء للجمود و الغليان، و الخشب للكرسيّة و البابيّة، و الثوب للسواد والبياض.>

[۶۶.] فصل

<هو أوّل[2] من جهة أنّه منه> أي من جهة أنّ وجوده من ذاته تعالى[3]؛ لامبدأ لوجوده و هو مبدأ لكلّ ما سواه بأن <يصدر عنه كلّ وجود لغيره.> هذا هو موافق لما قيل من أنّ مفهوم الأوّل مركّب من أمر وجودي[4] هو كونه مبدأ لغيره و من أمر عدمي هو أنّه لامبدأ له.

<و هو أوّل من جهة أنّه أولىٰ بالوجود> لغاية قُربه منه و كونه معدناً لجميع[5] الكمالات.

<و هو أوّل من جهة أنّ كلّ زماني[6]> أي حادث <ينسب إليه تعالى بكون> أي باعتبار وجوده <فقد وُجِد زمانٌ لم‌يوجد معه ذلك

۱. ش: + و.
۲. ش: اولى.
۳. ج، ط: يعنى.
۴. س، ش، ط: + و.
۵. ج: مقدما بجميع.
۶. ش: زمان؛ هامش «ش»: زماني.

الشيء >؛ إذ الحادث هو ما سبق عدمه على وجوده سبقاً زمانياً <و وجد> أعني الحقّ الواجب <معه؛> لأنّه موجِده[1] <لا فيه؛> لأنّ[2] كونه فيه يستلزم الحدوث؛ إذ الزمان لايدخل فيه إلاّ المتغيّر.

فإن قيل: نحن لانتعقّل من كون الشيء مع الزمان إلاّ أن يكون ذلك الشيء فيه و لاشكّ أنّه تعالى مع الزمان؛ فيكون فيه.

قلنا: إنّ مهيّة الزمان هو اتّصال التقضّي و التجدّد؛ أي أمر متّصل يلزمه التقضّي و التجدّد؛ فلايكون فيه شيء إلاّ و له تقدّم و تأخّر، كالمتحرّك؛ فإنّه من حيث حركته التي فيها[3] التقضّي و التجدّد حاصل في الزمان و من حيث ذاته التي[4] لاتقدّم و لاتأخّر فيها ليس في الزمان، بل معه؛ فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم أن يتغيّر بتغيّر الزمان و ما يكون مع الزمان لايلزم أن يتغيّر بتغيّره؛ فلايلزم من كونه تعالى مع الزمان كونُه فيه؛ لأنّ[5] ذاته تقدّست منزّهة عن جميع أنواع التغيّر الذي بسببه يكون الشيء في الزمان.

و بالجملة: أنّ الزمان أمر سيّال؛ فلايدخل فيه إلاّ ما له سيلان.

قال الشيخ في تعليقاته: «العقل يفرض[6] ثلاثة أكوان:

أحدها: الكون في الزمان؛ و هو متى[7] الأشياء المتغيّرة[8] التي يكون

---

١. س: موجوده. ٢. ج: ان. ٣. ش: منها؛ هامش «ش»: فيها.
٤. ج: ـ التي. ٥. س: لانه. ٦. ط: + له.
٧. ش: هي؛ هامش «ش»: متى. ٨. س: المتغير.

لها مبدأ و منتهى؛ و يكون مبدؤه غير منتهاه، بل يكون متقضّياً[1] و يكون دائماً في السيلان و في تقضّي حالٍ و تجدّد حالٍ.

و الثاني: الكون[2] مع الزمان؛ و يسمّى الدهر؛ و هذا الكون محيط بالزمان؛ و هو كون الفلك مع الزمان؛ و الزمان في ذلك الكون؛ لأنّه ينشأ من حركة الفلك؛ و هو نسبة الثابت إلى المتغيّر إلّا أنّ الوهم لايمكنه[3] إدراكه؛ لأنّه رأىٰ كلّ شيءٍ في زمان و رأىٰ كلّ شيءٍ يدخله كان و يكون و الماضي و الحاضر[4] و المستقبل، و رأىٰ لكلّ شيءٍ متىٰ إمّا ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

الثالث: كون الثابت مع الثابت؛ و يسمّى السرمد؛ و هو يحيط الدهر.» /77/

<هو أوّل؛ لأنّه إذا اعتبر كلّ شيء كان فيه أوّلاً أثره> أي فعله <و ثانياً قبوله[5]> بالذات <لابالزمان؛> إذ يصحّ أن يقال: «أوجد فوجد» و ظاهر أنّ الوجود لايتأخّر عن الإيجاد بالزمان.

<هو آخر؛ لأنّ الأشياء إذا> لوحظت أوّلاً و <نُسبت إليها أسبابها و مباديها وقف عنده تعالى المنسوب> الذي هو أوّل[6] الأسباب؛ إذ لاسبب فوقه؛ لأنّه مسبّب الأسباب؛ و الحاصل أنّه إذا

---

١. ط: منقضيا. ٢. ج، س، ش، ط: كون. ٣. ط: لايدركه.
٤. ج: الحال. ٥. ط: قوله؛ هامش «ط»: قبوله.
٦. ج، س، ش: ـ أوّل.

ابتدئ[١] من جانب المعلول و لوحظ ترتّب أسبابه انتهى إلى الواجب قطعاً؛ فيكون هو آخراً.

<هو آخر؛ لأنّه الغاية الحقيقية > و هي غاية الغايات التي يطلب لذاتها لالشيءٍ آخرَ <في كلّ طلبٍ؛ فالغاية مثل[٢] السعادة > التي هي غاية الكمال[٣] الممكن[۴] للشيء بحسب فطرته <في قولك: «لِمَ شربتَ الماء؟» فتقول: «ليتغيّر[۵] المزاج» فيقال: «لِمَ أردت أن تتغيّر المزاج؟» فتقول: «للصحّة» فيقال: «لِمَ طلبت الصحّة؟» فتقول: «للسعادة و الخير»> أي لأجل كون البدن[۶] على وجه الكمال. <ثمّ لايورد عليه سؤال يجب أن يُجاب عنه؛ لأنّ السعادة و الخير يُطلب لذاته لالغيره؛ فالحقّ الأوّل يُقبِل له[٧] كلّ شيء و يتشوّقه؛> لأنّ مايتشوّقه كلّ شيء هو الوجود أو كماله؛ إذ العدم من حيث هو عدم لايشتاق إليه، بل[٨] من حيث يتبعه وجود؛ فالمتشوّق بالحقيقة هو الوجود؛ و لمّا كان وجودات الممكنات و كمالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها يكون في حكم العدم؛ فلايكون مطلوباً حقيقةً، بل المطلوب الحقيقي هو الذي له برائة[٩] في نفسه من العدم و النقص؛ و هو ذات الواجب أو لأنّ كلّ شيء يتوجّه

---

١. ش: + خطّ. ٢. ط: نيل. ٣. ج: كمال؛ س: كما.
۴. س: للممكن؛ ط: المتمكن. ۵. ش: ليتقبل؛ هامش «ش»: ليتغير.
۶. ج: البدن. ٧. س، ش، ط: به. ٨. ج: - بل.
٩. س: براه.

نحوَ كماله الخاصّ المطلوب له إمّا بالإرادة أو بالطبع [١] ليحصله و يخرج بذلك من القوّة إلى الفعل حتّى يصير مناسباً للـمبدأ الحـقّ الذي هـو [٢] بالفعل من جميع الوجوه؛ فيقرب منه؛ فيكون كلّ شيء مقبلاً إلى ذاتـه تقدّست <طبعاً و إرادةً بحسب طاقته> و ما يليق بحاله <عـلى مـا يـعرفه الراسـخون> الذين ثبتوا و تمكّنوا و عضوا بضرسٍ قاطعٍ <في العلم بتفصيل الجملة و بكلامٍ طويلٍ؛ فهو المعشوق الأوّل الحقيقي> الذي يتوجّه نحوه جميع الأشياء؛ فيكون غاية الغايات.

<فـلذلك> أي لكونه يتوجّه نحوه كلّ شيء و كونه يـطلب لذاتـه <هو آخر> و لمّا بيّن آخريته تعالى بكونه غاية ذاتـية أراد أن يـبيّن كونه تعالى غايةً يوجب أوّليته [٣] أيضاً من وجهٍ؛ فقال: <كـلّ غـاية> باعثة للفاعل على فعله <أوّل في الفكرة> أي في التـعقّل و الوجـود العلمي؛ لأنّها باعتبار هذا الوجه علّة غائية؛ و لاشكّ أنّ العـلّة الغـائية متقدّمة على المعلول؛ فيكون أوّل <آخر في الحـصول؛> لأنّها مترتّبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني؛ فيكون آخراً.

فإن قيل: إنّ الواجب الحقّ متقدّم بالوجود على جميع الأشياء ليس معلولاً لشيءٍ منها؛ فلايجوز أن يكون غاية لشيءٍ منها؛ لأنّ كونه غاية يقتضي التأخّر؛ فلايكون آخراً في الحصول.

---

١. ج: + او. ٢. ط: +كامل. ٣. ط: اولية.

قلنا: إنّ كونه غاية و آخريته[١] في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم استحالته، بل باعتبار وجود نسبةٍ بينه و بين الطالب كالقُرب منه و الوصول إليه؛ و معرفته <هو آخر من جهة أنّ كلّ زماني يوجَد زمانٌ[٢] يتأخّر عنه و لايوجَد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ> فيكون آخراً <هو طالب[٣]> أي جالب[۴] <الكلّ[٥] إلى النيل[۶] منه و الوصول إليه بحسبه> أي بحسب طاقة الكلّ[٧] و يليق بحاله.

<هو غالب> أي مقتدر له قدرة تامّة <على إعدام العدم> يعنى إعدام أُمور لا يستحقّ الوجود بنفسها؛ و لو لم يعرض لها تأثير من خارج لكانت باقية أزلاً و أبداً على العدم؛ <و على سلب المهيّات ما يستحقّها بنفسها من البطلان> أي على سلب أُمور[٨] تستحقّ البطلان و الهلاك في حدود أنفسها و هي الممكنات؛ فقوله: «ما يستحقّها» بدل من «المهيّات» <و كلّ شيء هالك إلّا وجهه؛ و له الحمد على ما هدانا من سبيله فأولانا من تفضيله.[٩]>

الحمدللّه الذي وفّق لإتمام هذا الكتاب؛ وعصم من الزلل و الغواية و الاضطراب؛ و الصلوة على خير مَن أُوتي الحكمة و فصل الخطاب، و

---

١. ط: اخريّة. ٢. ج: زماني. ٣. ش، ط: + الكلّ.
۴. ش: طالب؛ هامش «ش»: جالب. ٥. س: الكلي.
۶. ش: الفعل. ٧. س: الكلي. ٨. ج: الامور التي.
٩. ج: هدانا سبيله و اولانا من تفضله.

على آله و أصحابه الذين هم[1] أولو الأيدي[2] الألباب[3] على يد مؤلّفه أفقر عباد اللّه، إسمعيل الحسيني الغازاني ضحوة يوم الجمعة خامس و[4] عشرين شهر ربيع الآخر سنة ستّ و تسعين و ثمانمائة الهجرية.[5]

١. س: ـ هم. ٢. س: ـ الأيدي.

٣. ج: + «نمقه على يد الضعيف النحيف محمود ابن محمّد قاسم الشريف في يوم السبت من شهر الصفر سنة ثمان و ثمانون بعد الألف من الهجرة النبويّة صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. تمّت.» ش: + «على يد العبد أفقر عباد اللّه پير پاشاه ابن محمّد ليسارى في يوم الثلثاء من ثلاث و عشرين شهر المبارك شوّال في تاريخ سنة ستّ و ثمانين و تسعمائة من الهجرة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.» و في هامشها بخطّ آخر: قوبلت النسخة بسنخ متعدّدة منها نسخة الفاضل الاردبيلي و منها نسخة المصنّف مع استفراغ الوسع في تصحيحها و الحمد للّه على الاتمام. نقل من نسخة الفاضل الاردبيلي و قد كانت منقولة من نسخة المصنّف و في آخرها بخطّه رحمه الله هذه العبارة «نقل من نسخة المصنّف و فيها الحمد للّه الذي وفق لإتمام هذا الكتاب على يد مؤلّفه ضحوة يوم الجمعة خامس [و] عشرين ربيع الآخر سنة ستّ و تسعين و ثمانمائة الهجرية.» ط: + طبع في دار الخلافة طهران في شهر شوّال المكرّم ١٣١٨.

٤. س: ـ و.

٥. ج: ـ على يد... الهجرية؛ س: + وقع الفراغ من تحريره على يد الفقير المتوكّل على اللّه الموفق ابن عبدالخالق محمّد الكججي عفي عنهما اثران. نقلتُ من الكتاب الذي نُقل من خطّ مؤلّفه ـ روّح اللّه روحه ـ و صُحّح معه و قُرِأ بخدمته و صحّحتُ معه في ظهر يوم الأربعاء خامس عشر شهر محرّم الحرام سنة إحدى و عشرين و تسعمائة هجرية؛ هامش «س»: + نظرت فيه وجدته سقيماً في بعض المواضع و أظنّ أنّ السقم نشأ من التصحيف لكن سهل تصحيحه على من له أدنى مسكة، فلا تغفل «ق م»؛ ش: ـ على يد مؤلّفه... الهجرية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحواشي والتعليقات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. هامش «س»: فإن قلت: ما يتعلّق بالنبوّة و الشريعة لاشكّ أنّها يجوز أن تتغيّر بتغيّر الأزمان؛ فكيف يكون قسماً من الحكمة التي قد أعدّهم في بيان تحقيق تعريفها و أنّه لايجوز أن يتغيّر بتغيّر الأزمان؟

قلنا: إنّ مسائل الحكمة العملية كمسائل الحكمة النظرية يستند إلى العمل بمعنى أنّ العقل ينظر إلى ذوات الأعمال و يستنبط تلك الأحوال منها إمّا من حيث هي أو باعتبار خصوصيات الأمكنة و الأزمان مثلاً؛ و لاشكّ أنّ حال الشيء من حيث هي أو مع اعتبار شيء لا يمكن أن يتغيّر مادام الذات من حيث هي أو مع ذلك الشيء متحقّقاً بخلاف الفقه؛ فإنّ مسائله لمّا كانت مستندة إلى أمر الشارع و نهيه عنه من غير مدخلية ذوات الأعمال فيها مطلقاً كما هو مذهب أهل الحقّ يمكن أن يتغيّر بأمر شارع آخر. نعم قديأتي الشرع بما أتى به العقل؛ فيتّحدان صورة و إن اختلفا في المعنى كقولهم: «الإحسان إلى الفقراء حسن» و

«كشف العورة قبيح» فلاتّحادهما صورة واحد؛ فما نسب إلى الشريعة نسب الآخر إليها و لاختلافهما في العين لأنّ معنى فعل الحسن عند الشرع أنّه يستحقّ فاعله الثوب في الآخرة و عند الحكماء أنّ فاعله يستحقّ المدح عند العقلاء و...[۱] في نظرهم لايلزم من تغيّر أحدهما تغيّر الآخر. «منه رحمه اللّه»

۲. هامش «س»: قال: «الملک الذي يأتي بالوحي يسمّى ناموساً؛ فأطلق إسمه على ما يتحمّله من الوحى و جمع.» منه رحمه اللّه

۳. هامش «س»: قد يتوهّم من هذه العبارة أنّ مفهوم الواجبية أو مفهوم الوجود بالفعل عين ذاته؛ و ليس كذلك؛ لأنّ الشيخ فى موضع آخر من تعليقاته صرّح بأنّ ذاته هي الوجود المحض و الحصّة المطلقة التي غير ما بالقوّة و الأعدام؛ و لايدرك كنهها و حصصها العقول البشرية؛ و حال وجوب الوجود إمّا شرح اسمٍ لتلك الحقيقة أو لازم من لوازمها و كذلك الوجود بالفعل؛ و هذا كما يخبر عن القول باللوازم كما يقال: إنّ النفس ما يصدر عنه كذا و كذا و لاشكّ أنّ هذا من لوازم النفس لاحقيقتها. «منه رحمه اللّه»

۴. التعليقات، ص ۷۹.

۵. هامش «ج»: لايخفى على المطّلع على أسرار الحكمة الحقّة أنّ

---

۱. لاندراس المخطوطة غير مقروءة.

الأشياء بنفسها أثر الموجِد الحقيقي ـ عزّ شأنه ـ و الوجود إنّما هو عبارة عن كونها عينية أو ذهنية؛ فلايكون عينها سواء كانت تلك الأشياء تصوّرت بالكُنه أو بالوجه؛ و من هذا أيضاً يظهر على الفطن أنّه ليس داخلاً في مهيّتها؛ فحقّ ما أفاده المعلّم الثاني ـ روّح اللّه تعالى روحه ـ من أنّه لايستكمل تصوّر المهيّة دونه مع أنّ المهيّة يتصوّر أوّلاً منسوبة إلى الموجد فبعد ذلك يوجد منها و ينتزع هذا الأمر النسبي الانتزاعي؛ فاندفع ما أورد عليه من غير الخوض في سرّ القول؛ و عليك أن تدفع ما أورد على قرائنه الأُخر أيضاً بمثل ماذكر. «م ح ق رحمه اللّه»

۶. هامش «س»: و إنّما قال: «لو تمّ لدلّ» إشارة إلى المنع الذي ذكره.

۷. هامش «س»: ضمير «عليه» راجع إلى الإنسان باعتبار أنّه مهيّة مخصوصة؛ و يدلّ عليه قوله: «ثمّ يصير الإنسان إنساناً» لكنّ الأنسب بسياق الكلام هو «عليها» فتأمّل.

۸. هامش «س»: إذ الجسم بعد ضميمة الفصل إليه يصير نوعاً معيّناً؛ فيكون نوعيته متأخّراً عن ذلك؛ فلايلزم التأخّر.

۹. هامش «ج»: لايخفى على الذكيّ أنّه لمّا صرّح الحكيم العظيم ـ رحمه اللّه ـ أوّلاً بأنّ الوجود من العوارض ظهر أنّه متأخّر عن المهيّة. ثمّ بعد ذلك أراد أن يفرق بين هذا العارض و بين العوارض الأُخر؛

فصرّح ثانياً بأنّه ليس من اللواحق التي تكون بعد المهيّة أي بعد ثبوت المهيّة و اعتبار كونها. «م ح ق»

۱۰. هامش «ج»: لايخفى أنّ المهيّة الموجودة ليست علّة فاعلية لوجودها، بل إنّما هي منشأ لانتزاع العقل الوجودَ منها و كونها في ظرف من الظروف؛ و هذا المنشأية ليست من قبيل العلّية التي للأربعة مثلاً بالنسبة إلى الزوجية؛ و ما أفاده الشارح أيضاً بقوله: «و لا شكّ أنّ المهيّة بالنسبة إلى الوجود» ـ إلى آخره ـ كلام صحيح حقّ. «م ح ق»

۱۱. هامش «س»: أي كما يلزم كون الشيء قبل نفسه.

۱۲. هامش «ج»: لايخفى على صاحب التأمّل القويّ أنّ المهيّة إذا كانت في العين أو في الذهن لايمكن أن تتبدّل عليها الوجودات؛ لأنّ الوجود إنّما هو كون المهيّة؛ فهو لازم لها في أيّ ظرفٍ كانت؛ و ليس الوجود كالعوارض الأُخر التي يجوّز العقل في أوّل الوهلة تبدّلها. «م ح ق»

۱۳. هامش «س»: توضيحه: أنّ المقتضي و المقتضىٰ لابدّ أن يكون بينهما مغائرة ذاتية؛ و الوجوب الذاتي عند القائل بأنّ وجوده تعالى عين ذاته تقدّست كساير أوصافه عين ذاته على معنى أنّ منشأ انتزاعها نفس ذاته الوحداني البسيط المنزّه عن شوائب الكثرة. فلا اقتضاء بينهما لأصل التحليل؛ لأنّه يقتضي الكثرة و هي منتفية حينئذٍ عنه تعالى؛ و

لابعد التحليل؛ لأنّه بهذا الاعتبار يكون كلّ منهما مباثناً للآخر في العين؛ فلايكون الوجوب الذاتي معلولاً؛ لأنّ معلوليته باعتبار وجود الغير و اتّصافه به و هو يقتضي الاتّحاد و مع تباينه لايتصوّر ثبوته للغير غاية الأمر أنّ العقل حينئذٍ يجد بينهما نسبة القابل إلى المقبول و الفاعل إلى المفعول. «منه رحمه اللّه»

١٤. هامش «ج»: هذا مدفوع بأنّ معنى العلّة المستقلّة بالتأثير يستلزم اقتضاؤها للمعلول؛ و هذا الاقتضاء إنّما يصحّ لسبق تلك العلّة؛ و أمّا نقل الكلام في وجوبها إنّما يستلزم التسلسل لو لم‌ينته إلى علّةٍ هي عين وجوبها. «م ح ق»

١٥. هامش «ج»: لايخفى أنّ حقّ التحرير هو أن يقال: الوجود إمّا واجبي فحقّ أنّ المهيّة الواجبية ليست لها قبل وجودها وجوب، بل كلّ منهما عين تلك المهيّة؛ و إمّا ممكن و هو المراد هيهنا ظاهراً؛ إذ الكلام في المعروض و العارض؛ فمعنى القول المذكور حينئذٍ أنّه قبل اعتبار المهيّة موجودة لايحكم عليها بوجوب الاقتضاء؛ فينتج أنّ نفس المهيّة لاتكون مقتضية للوجود و إلّا لزم الحكم عليها بالاقتضاء بدون اعتبار الوجود؛ و ذلك باطل؛ فاندفع بهذا التلخيص المهذّب جميع ما أورده الشارح من التطويل من غير فائدة.

و ذهب الشارح إلى أنّ القول المذكور في بيان أنّ نفس الوجوب

لايكون قبل الوجود؛ فأورد ما أورد؛ و ليس كذلك، بل غرض هذا الحكيم العظيم إضافة مقدّمة أُخرىٰ إلى الدليل المذكور حتّى يتمّ التقريب على التحرير المذكور؛ و لهذا صرّح ـ رحمه اللّه ـ و فرّع بقوله العزيز: فلايكون الوجود ممّا تقتضيه المهيّة في ما وجوده غير مهيّته بوجهٍ من الوجوه. «م ح ق»

۱۶. هامش «س»: يجوز أن يكون ذات الواجب علّة مستقلّة لأمرٍ و الذات مع ذلك الأمر كافية في وجودها؛ و لايضرّ هذا التقدّم في الوجوب الذتي؛ إذ الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها و لا نعني بالوجوب الذاتي سوىٰ هذا. «منه رحمه اللّه»

۱۷. هامش «ج»: لايخفى على من له اطّلاع على حقائق الأشياء على ما بيّنه الحكماء الراسخون أنّ الإمكان حقيقةً إنّما هو سلب ضرورتَي الطرفين سواء كانا وجوداً و عدماً أو غيرهما؛ فاندفع جميع ما نسجه الشارح هيهنا زاوية خياله بمتلاحمات الأحكام الوهمية التي التبست على عقله الشريف و غشيته. «م ح ق»

۱۸. التعليقات، ص ۳۷.

۱۹. هامش «س»: و لم‌يعنون المبحث الثاني المقصود منه إثبات الحقّ الواجب تعالى بالفصّ إشارة إلى ظهوره نفاسته و عدم خفائها عند الشروع فيه. «منه رحمه اللّه»

۲۰. هامش «س»: قيل: على تقدير رجوع ضمير «وجهه» إلى الشيء يجوز أن يراد بوجه الشيء حقيقته و ذاته التي عبّر عنها بحقيقة الحقائق؛ و وجه التعبير عن تلك الحقيقة بالوجه أنّ الوجه هو الملحوظ أوّلاً عن الشيء و أوّل ما يناله العقل و يدركه العرفاء عن الأشياء هو تلك الحقيقة كما قالوا: «ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت اللّه قبله» و حمل على هذا المعنى الوجه الذي في قولهم: «الفقر سواد الوجه في الدارين» و أُريد بسواده زوال تعيّنه ورفع هذيّته. «منه رحمه اللّه»

۲۱. الشفاء، الإلهيات، المقالة السادسة، الفصل الثاني، ص ۲۶۶.

۲۲. هامش «ج»، «س»: لأنّ الثابت بالغير لا يثبت للشيء عند اعتباره من حيث هو.

فإن قيل: فعلىٰ ما ذكرتم يلزم أن يكون ذلك السلب أيضاً ثابتاً للمهيّة في هذه المرتبة ـ أي عند اعتباره من حيث هو ـ لأنّه عدم و العدم أيضاً ثابت بالغير؛ فكيف يجوز اتّصافها بهذا السلب في هذه المرتبة.

قلنا: لا يلزم من سلب الوجود في المرتبة على أن يكون الجار ظرفاً للوجود أن يكون السلب في المرتبة على أن يكون الجار ظرفاً للسلب؛ فلا يلزم اتّصاف المهيّة بالعدم في هذه المرتبة و ليس هذا من ارتفاع النقيضين المستحيل؛ إذ خلوّ المرتبة عن النقيضين جائز؛ فتأمّل. «منه رحمه اللّه»

۲۳. هامش «س»: و هو خلوّ المهيّة عن الوجود.

۲۴. هامش «ج»: و أمّا هنا فلايرد المنع المذكور؛ إذ بناءً على الجواب الأوّل معنى تقدّم العدم الذاتي هو أنّه يحصل بمجرّد ملاحظة ذات الممكن من غير أن ينضمّ إليه تأثير أمر و علّيته بخلاف الوجود؛ فإنّه إنّما يتصوّر بعد تصوّر الذات مع تصوّر تأثير أمر آخر. فالأوّل يحصل من ملاحظة مرتبة الذات و الثاني يحصل إذا لوحظ مع مرتبة الذات أمر آخر أجنبي أيضاً؛ فلاجرم يكون الأوّل مقدّماً على الثاني؛ و أمّا بناءً على الجواب الثاني فالعدم عبارة عن عدم اقتضاء الوجود و هو علّة و منشأ لوجود الممكن الذي يرد على تلك المهيّة على ما بيّنه الشارح؛ فلا فائدة في إتيان ما أتى الشارح به بقوله: «و قد يمنع كون» إلى آخره. «م ح ق»

۲۵. الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الخامس، صص ۲۳۹ـ ۲۴۰.

۲۶. الشفاء، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ۳۴۷.

۲۷. هامش «ج»: هذا البرهان الذي لتوحيده تعالى يدفع شبهة ابن كمونه صراحةً كما لايخفى على الذكيّ ؛ و إنّما مراد هذا الحكيم العظيم المنزلة بقوله: «و إلّا لكان معلولاً» أنّ تكثّر الشيء إنّما يتصوّر بسبب انضمام شيء آخر إليه؛ فلو فرض واجبان بسيطان مختلفَى المهيّة و

الوجوب يكون عرضياً لهما. فقلنا: علّة ذلك الوجوب لايمكن متعدّداً؛ إذ هو واحد فعلّته لايكون عين كلّ منهما و إلّا لايتعدّد الواجب؛ فيكون أمراً عامّاً متحقّقاً في كلَيهما و لهما أمر خاصّ أيضاً حتّى يتميّز كلّ منهما عن الآخر؛ فكان كلّ منهما مركّباً و معلولاً؛ و هذا ما أراد هذا الحكيم العظيم القدر رحمه اللّه «م ح ق»

٢٨. هامش «س»: أراد بالتعيّنات الصفات حتّى يكون شاملاً للأصناف و غيرها أيضاً، كذا سمعته من الشارح. «منه رحمه اللّه»

٢٩. هامش «ج»: و العجب كلّ العجب من هذا الرجل أنّه إذا نطق بأمثال هذه الكلمات الحقّة كيف يعترض على ما مرّ بأن يكون له تعالى أجزاء عقلية؛ إذ مع التصديق بما نقل هنا لايبقى للاعتراض المذكور مجال. «م ح ق»

٣٠. الشفاء، الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل الرابع، ص ٣٤٧.

٣١. هامش «ج»: يعني أنّ البرهان يسوقنا إلى أنّ الواجب إنّما هو بذاته منشأ انتزاع مجرّد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد و الأوصاف عنه لا أنّه تعالى عين هذا المفهوم القائم بذهننا تعالى عن ذلك حتّى يلزم ما أورده الشارح من غير تعمّق النظر. «م ح ق»

٣٢. هامش «ج»: لايخفى أنّ حضرة الحكيم العظيم ـ قدّس اللّه سرّه العالي ـ قال: «لاينقسم بأجزاء القوام» أي بالأجزاء التي فرض لها

جزئية و دخلٌ في قوام المهيّة؛ فبعد هذا الفرض قسمه إلى الأجزاء المقدارية و المعنوية ؛ فتلك الأجزاء بالقيد المذكور إليه متقدّمة على مهيّة الشيء و إن كانت الأجزاء المقدارية التي ليس لها دخلٌ في قوام المهيّة ليست بمتقدّمة على الكلّ. نعم لو أُريد إبطالَ كون الواجب متجزّية بهذه الأجزاء المقدارية فلايتسيّر إلّا بمثل ما أورده الشارح ؛ فلايرد ما أورده الشارح ؛ فتنبّه. «م ح ق رحمه اللّه»

٣٣. هامش «س»: أي نبيّن ما لايجري الدليل فيه لا مطلقاً، لجواز أن يكون له أجزاء خارجية لاتكون ذات وضعٍ كالمجرّدات؛ فلايتمّ مطلقاً؛ فتأمّل.

٣٤. هامش «ج»: قوله: «فهو باطل» باطل:

أمّا أوّلاً: فلأنّ كون الموجودات معها مطلقاً باطل؛ إذ في مرتبة سرمديته الأزلية يكون كلّ الوجودات هالكة و ما كان حينئذٍ إلّا ذاته القيّوميّة؛ فأين للهالكات في تلك الدرجة معيّة معه تعالى؟!

أمّا ثانياً: فلأنّ كون شيء من شيء لايستلزم أن يكون صفة له.

و أمّا ثالثاً: فلاستحالة أن يكون ذاته تعالى وحدها موضوعاً لصفةٍ و إلّا لزم كون ذاته تعالى فاعلاً و قابلاً معاً مع انتفاء تعدّد الجهات؛ و أمّا صفاته الحقيقية أو الاعتبارية التي دارت على الألسن فإنّما حصلت من مقايسته تعالى إلى أمرٍ آخرَ مثل اعتبار كونه مبدأً لانكشاف أمرٍ يصير

باعثاً لإطلاق العلم عليه؛ و قس على هذا البواقي. «م ح ق»

٣٥. هامش «س»: أي بالذات و الزمان؛ إذ المعيّة باعتبار الزمان و التقدّم باعتبار الذات.

٣٦. هامش «ج»: الحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّ الواجب الوجود واجب من جميع الوجوه واحد من جميع الجهات و الاعتبارات لايتصوّر في ذاته تعالى شأنه تعدّدٌ و تغائرٌ بحسب نفس الأمر و إن كان اعتبارياً. نعم يلزمه في العقل اعتبارات مختلفة متعدّدة و ليس ذلك تعدّد و تغائر بحسب نفس الأمر، بل بمحض تعمّل العقل و انتزاعه؛ و لايكفى ذلك التعدّد العقلي في أن يتّصف ذاته بالفاعلية و القابلية اللّتين يستدعيان بحسب نفس الأمر و الخارج جهتين؛ فإنّهما أمران خارجيان لابدّ من اختلاف محلّهما بحسب الخارج؛ فتأمّل تعرف. «منه»

٣٧. التعليقات، ص ١١٧.

٣٨. شرح أُصول الكافي، ج ٣، ص ٨٣، ٩٨؛ ج ۶، ص ٨٣و ج ٩، ص ۴٢٧.

٣٩. هامش «ج»: حاشاهما أن يكون ما نقل مذهبهما كيف و كتبهما مشحونة بخلاف ما نقله. نعم لو وقع أمثال هذه الكلمات منهما في بعض المواضع ليس بالنسبة إلى أصل علمه تعالى، بل بالنسبة إلى بعض من مراتب معلوماته. «م ح ق»

۴۰. هامش «ج»: كأنّه إشارة إلى مفاد قولهم: «عنه البدو و إليه العود»، «هو الأوّل و الآخر» و غير ذلك من الكلمات التامّات؛ و الشارح لم يحُم حولَ مراد المصنّف و هو عنه بمراحل. «م ح ق»

۴۱. هامش «ج»: قوله: «إلى القيامة» أي إلى أن حدث مانع من ذلك الجريان و لم تبق المادّة قابلة لما يفيض من العقول؛ أو إلى القيامة الكبرىٰ التي هي فناء أكثر أشخاص الممكنات التي هي قابلة للفناء بمثل استيلاء طوفان من الريح أو الماء و أمثال ذلك؛ أو إلى القيامة الجزئية بالنسبة إلى كلّ أحد من الأشخاص الكائنة المتعرّضة للفساد؛ أو إلى أن تجرى تلك الفيوضات إلى أن تقوم عند حدّ و تنتهي إليه مثل مرتبة الهيولىٰ؛ و على الذكيّ الخبير لايخفى حقيقة الحال و مراد المقال. «م ح ق»

۴۲. هامش «ج»: لايمكن للعاقل أن يتصوّر صدور قديم و بقاؤه يكون موقوفاً على عدم حادث؛ لأنّه إن توقّف على العدم الذي انتهى إلى وجود حادث فذلك العدم بحاله لم‌يتغيّر و هو قديم لكن انتهى و من صيرورته منتهياً لايلزم تغيّر في أصل ذلك العدم؛ و إن أراد به أنّ وجود ذلك الحادث يكون منافياً لذلك القديم و مضاداً له و ذلك لايتصوّر إلّا في ما يكون من قبيل الصور الواردة على محلّ واحد أو من قبيل الأعراض و أوائل الموجودات التي تعدّ من لوازم ذاته تعالى ليست من

قبيلهما.

و لو قيل: إنّه يجوز أن يكون موقوفاً على ذلك العدم القديم بشرط أن لاينقطع.

قلنا: العدم من حيث هو عدم لايكون شرطاً و لايكون له مدخل في أمر؛ فلا معنى لمنافاة انقطاع العدم إلّا منافاة وجود ذلك الحادث الذي ينقطع به ذلك العدم؛ و منافاة وقوع أمر آخر إنّما يتحقّق إذا كان ذانك الأمران متضادّين و التضادّ هنا منتفٍ على ما علمت. «م ح ق»

۴۳. بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۷؛ ج ۷۰، ص ۶۷؛ شرح أُصول الكافي، ج ۴، ص ۲۰۴؛ ج ۸، ص ۱۵۸؛ عوالي اللئالي، ج ۱، ص ۱۴۵ و مستدرك سفينة البحار، ج ۸، ص ۶۳.

۴۴. الشفاء، الطبيعيات، الفنّ السادس (النفس)، المقالة الخامسة، ص ۲۱۵.

۴۵. البيان و التعريف، ج ۲، ص ۱۲۶ و التاج الجامع للأصول، ج ۴، ص ۲۳۱ و ج ۵، ص ۲۹۳.

۴۶. الإجازات النبويّة، ص ۲۳۵؛ الأمالي (للسيّد المرتضى)، ج ۱، ص ۳۵؛ الإيضاح، ص ۹، ۱۰ و ۱۸۲؛ عوالي اللئالي، ج ۱، ص ۵۶؛ كنز الفوائد، صص ۱۰ ـ ۱۱ و وسائل الشيعة، ج ۷، ص ۵۰۸.

۴۷. بحارالأنوار، ج ۸۷، ص ۱۹۹ و ۳۴۴.

۴۸. شرح سنن النسائي، ج ۱، ص ۱۰۳؛ شرح نهج‌البلاغه (لابن أبي الحديد)، ج ۱، ص ۶۱ و فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ۶، ص ۲۳۵.

۴۹. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۳۷.

۵۰. هامش «ج»: لايخفى أنّ اللذيذ قد يكون نفس الشيء فلاتحصل اللذّة حينئذٍ بحصول صورته المساوية و إن كان صورته المساوية لذيذاً من حيثيةٍ أُخرىٰ؛ و هي إذا كان القصد أن تحصل صورة شيءٍ مساوٍ له؛ فحينئذٍ تحصل اللذّة بمجرّد حصول هذه الصورة و نيلها من غير أن تجعل تلك الصورة وسيلة إلى أمرٍ آخر و يلاحظ كونها وسيلة؛ فلايرد ما نسجه وهم الشارح القليل البضاعة؛ فانظر إلى جرأة هذا الرجل كيف يجترئ على أمثال هذه الحكماء الراسخين؛ أعاذنا اللّه تعالى من سيّئاتنا و سوء طوتينا. «م ح ق»

۵۱. هامش «ج»: لايخفى أنّ المراد من الحصول هو أن لايجعل تلك الصورة وسيلة لأمر آخر من حيث هي وسيلة. فأصل اللذّة إذا لوحظت من حيث هي كان لذيذاً و يصدق عليه معنى الحصول على ما حرّرنا. «م ح ق»

۵۲. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۸۴.

۵۳. هامش «س»: في قوله تعالى إشارة إلى أنّ أحد الطرفين كافٍ في إفادة المعنى المقصود. «منه رحمه اللّه»

۵۴. هامش «ج»: و يجوز أن يكون على بناء الفاعل؛ فمعناه ـ بعد ما يلحق بالمطلوب ـ لاتسأل عن قبل الأُمور التي أتت بحسب الظاهر في مباشرتها و لاتكون تلك الأُمور حينئذٍ مهمّة لك حتّى تهتمّ و تعتني بشأنها و تسئل عنها، بل صارت تلك الأُمور مذهولة و متروكة عن خاطرك. «م ح ق»

۵۵. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۸۹.

۵۶. الجواهر السنيّة، ص ۳۵۹ و عدّة الداعي، ص ۹۹.

۵۷. الأمالي (للسيّد المرتضى)، ج ۱، ص ۳۲۴؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۳۱۳؛ ج ۸۷، ص ۱۹۰؛ مستدرك الوسائل، ج ۵، ص ۲۹۸ و المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، ج ۲۳، ص ۵۸.

۵۸. الشفاء، المنطق، الفنّ الثاني، المقولات، المقالة السادسة، الفصل الرابع، ص ۲۲۴.

۵۹. الشفاء، الطبيعيات، الفنّ السادس (النفس)، المقالة الثالثة، الفصل الثامن، صص ۱۳۳ ـ ۱۳۴.

۶۰. التعليقات، ص ۹۴.

۶۱. الشفاء، الطبيعيات، الفنّ السادس (النفس)، المقالة الأولیٰ، صص ۱۵۸ ـ ۱۶۰.

۶۲. بحارالأنوار، ج ۷۶، ص ۳۱ و ج ۵۸، ص ۴۵.

۶۳. بحارالأنوار، ج ۵۵، ص ۴۵.

۶۴. الأمالي (للشيخ الصدوق)، ۱۲۱؛ الأمالي (للشيخ الطوسي) ص ۳۲۴؛ بحارالأنوار، ج ۳۰، ص ۱۳۲؛ ج ۴۵، ص ۳۹۳؛ ج ۴۹، ص ۲۸۳ و...؛ شرح أُصول الكافي، ج ۷، ص ۳۷۷؛ كنز الفوائد، ص ۲۱۲، ۲۱۳ و من لايحضره الفقيه، ج ۲، ص ۵۸۵ و....

۶۵. بحارالأنوار، ج ۵۷، ص ۱۵۵؛ ج ۷۰، ص ۲۲ و ج ۷۸، ص ۳۱.

۶۶. الأمالي (للشيخ الصدوق)، ص ۶۰۴؛ بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۲۶؛ ج ۴۰، ص ۳۱۸؛ ج ۵۵، ص ۴۷؛ الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۵۴۲؛ روضة الواعظين، ص ۱۲۷؛ شرح أُصول الكافي، ج ۳، ص ۳۰۷؛ شرح مائة كلمة، ص ۵۰، ۲۵۷؛ المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ۲، ص ۷۸.

۶۷. هامش «ج»: لايخفى أنّ النفوس الناطقة بمنزلة مرآة مجلوّة في مقابلة عالم الأمر الذي بمنزلة الشمس الفائضة الأنوار و إن كان نور ذلك العالم القدسي فائضاً على جميع الذرّات الكونية على السويّة لكن شدّة قبول ذلك النور إنّما يتيسّر بشدّة المناسبة؛ و المتخيّلة من حيث جسمانيّته ليست لها مناسبة شديدة بذلك العالم حتّى يتميّز من بين الجسمانيات الاخر بمزيّة استفاضة النور؛ فمزيّتها فيها إنّما تكون من حيث كونها آلة لتلك المرآة المجلوّة؛ فينجلى النور المنعكس فيها بشدّةٍ

و مزيّةٍ كما إذا انعكس نور الشمس من الماء الصافي إلى الجدار القريب منه؛ فكما لايتفوّه متفطّن بأنّه يجوز أن يكون هذا النور الزائد الذي قبل الجدار من نفس إنارة الشمس من غير أن ينعكس من المـاء؛ فـلذلك لايتفوّه هيهنا بمثل ما ذكر. «م ح ق»

۶۸. انظر: أسباب نزول الآيات، ص ۲۱۳؛ تفسير ابن كثير، ج ۳، ص ۲۷۶؛ الدرّ المنثور، ج ۵، ص ۲۲؛ السنن الكبرى، ج ۷، ص ۳۹۴؛ مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۲ و مسند أبي داود، ص ۳۴۸.

۶۹. بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۲۶؛ ج ۵۶، ص ۲۱۴ و...؛ شرح أُصول الكافي، ج ۵، ص ۱۱۸ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ۱، ص ۴۱.

۷۰. بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۲۶۱ و المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ۱، ص ۴۱.

۷۱. التعليقات، ص ۲۱۲.

۷۲. هامش «ج»: فلاجرم ينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التـي ليست باختياره و تلك الأسباب لاتذهب إلى غير النهاية؛ فـتنتهي إلى الاختيار الأزلي؛ فهذا عين المطلوب؛ فلايضرّ. «م ح ق»

۷۳. هامش «ج»: يعني كان وجوده متحقّقاً في ضمن ذاته الخاصّة؛ يعني إسـم المشـاهدة يـقع عـلى إدراك الذات الخـاصّة التـي تكـون الخصوصية مندمجة في ذاته كـالأشخاص الجـزئية؛ و أمّـا الكـلّيات

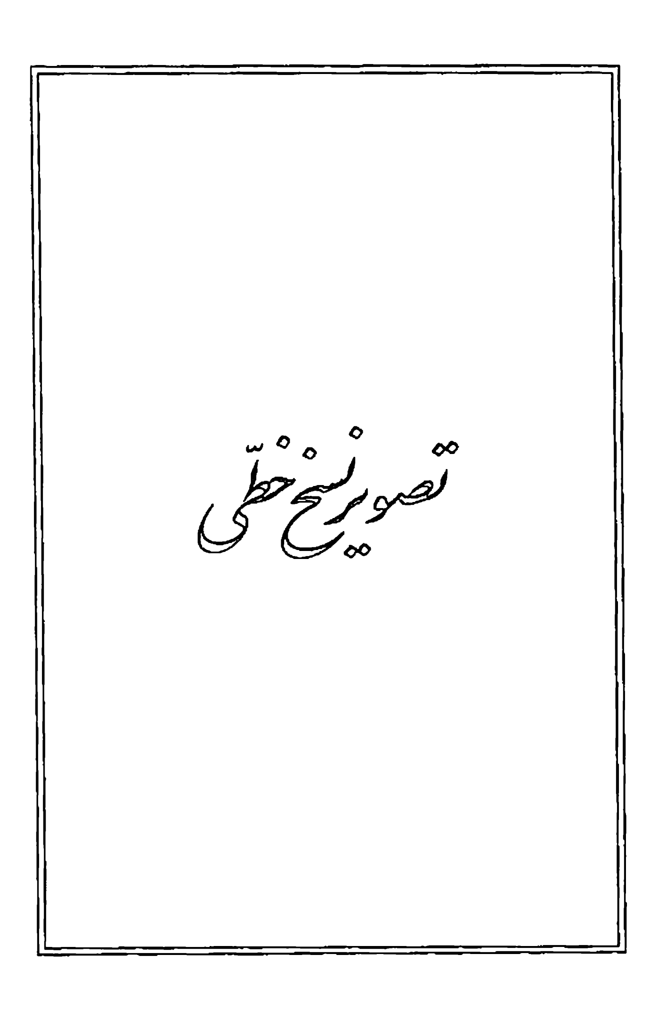
فليست التشخصّات فيها إلّا من قبل العوارض الشخصية؛ فما أورد إنّما نشأ من عدم أخذ العبارة المذكورة بموادّها أو بمرادها. «م ح ق»

٧۴. هامش «ح»: الحقّ أن ليس بين أجزاء الزمان التقدّم بالطبع كما لا يخفى على الواقف بالحقائق الحكمية. «م ح ق»

٧۵. الشفاء (المنطق)، الفنّ الثاني، المقالة السادسة، الفصل الرابع، ص ٢۶۶.

٧۶. عوارف المعارف، ص ٢٣۶.

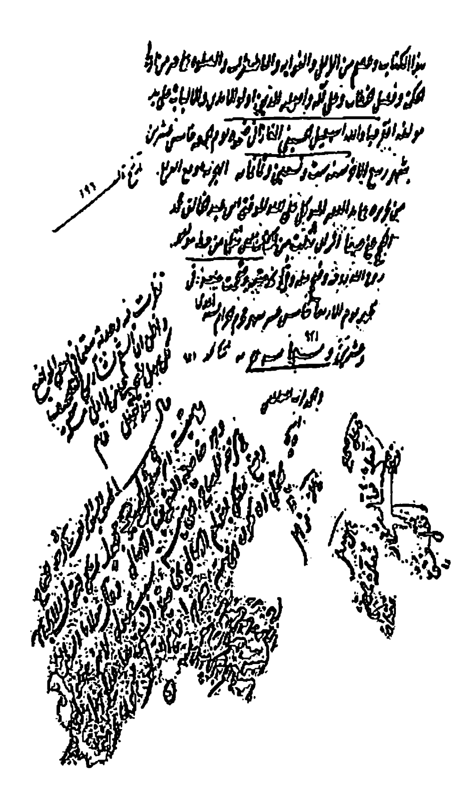
٧٧. التعليقات، ص ١٧٠.


تصویر نسخ خطی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ «س»



تصویر صفحهٔ پایانی نسخهٔ «س»

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم

الأمور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست

ماهيته هويته ولا داخلة في هويته ولو كانت

ماهية الإنسان هويته لكان تصورك لماهية

الإنسان تصوراً لهويته فكنت إذا تصورت

ما الإنسان تصورت هو الإنسان فعلمت وجوده

ولكان كل تصور يستدعي تصديقاً ولا الهوية

داخلة في ماهية هذه الأشياء وإلا لكان مقوماً

لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه

عن الماهية توهماً ولكان قياس الهوية من الإنسان

قياس الجسمية والحيوانية وكان كما أن من يفهم

الإنسان إنساناً لا يشك في أنه جسم أو حيوان

إذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في أنه

موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس

أو دليل فالوجود والهوية لما يلينا من الموجودات

ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض

اللازمة وبالجملة ليس من جملة اللوازم التي تكون

فالوجود

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ «ش»

وعصمهم من الزلل والغواية والخطرات

والصلوة على خير من اوتى الحكمة وفصل الخطاب

وعلى آله واصحابه الانقيا اولو الالباب

تصویر صفحهٔ پایانی نسخهٔ «ش»



بسم الله الرحمن الرحيم

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ «ج»

تصویر صفحهٔ پایانی نسخهٔ «ج»

هذا
هو الکتاب المستطاب
المسمی بشرح الفصوص
للمعلم الثانی ابی نصر
الفارابی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی انار مرایا الماهیات بالفضل الثابت علی القدر
والابداع جواهر العقول ونفوس الاولی بسابق امره کلمح بالبصر
احکم نظام العالم الجسمانی بحکمته علی ابلغ وجه واحسن صنع والمقام
طیه بتجلیات الامور وجمع شتاتها من المعانی فی الصور والصلوة علی
نبینا محمد افضل من اوتی الحکمة من البشر صلوة تامة ما توارد
علی الهیولی الاعراض والصور وبعد فلما شهدت العقول السلیمة و
الطباع المستقیمة بان للعلوم شرفا وجلالا وابهة وجمالا خصوصا
العلم المسمی بالحکمة النظریة المتشوق بتحصیلها القوة البشریة الکاملة
لمعرفة الحقائق الخارجیة المشتملة من بدایاتها ولنظام سلسلة اسباب
الاعیان المنتهیة الی غایاتها وجب علی کل عاقل ان یطلبه ویحصله حتی یشتغل
بالسعادة الحقیقیة الاخرویة من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضیعه
فقد خسر الدنیا والآخرة . وکانت الرسالة المنسوبة الی قدوة الحکماء
المتالهین ... عیون اعیان المحققین المتکلمین الذی لا یلم بمثله

الاعصار

تصویر صفحهٔ آغازین چاپ سنگی «ط»

في أن كل شيء [illegible]

الكل (إلا البالي منه) [illegible] (إلى جنة) [illegible]

(هو غالب) [illegible] (على [illegible] الصدق) [illegible]

لا ينبغي الوجود [illegible] لم يجز لنا [illegible] من خارج لكانت [illegible]

[illegible] (من البطلان) [illegible]

[illegible] البطلان [illegible] الهلاك [illegible] وهي الممكنات [illegible]

ما [illegible] (وكل شيء هالك إلا وجهه) ولله الحمد على ما

هذا ما من [illegible] ولا أنا من [illegible]

الحمد لله الذي وفقني لإتمام هذا الكتاب في عصر من الزمان [illegible]

والاضطراب والصلاة على خير من أوتي الحكمة وفصل

الخطاب محمد وآله وأصحابه الذين هم أولو

الألباب [illegible]

[illegible] في شهر [illegible]

المكرّم

١٢٩٨

تصویر صفحهٔ پایانی چاپ سنگی «ط»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي الشاهويات الماهيات بالقضاء السابق على القدر فابدع
جواهر العقول ونفوس القوى بسابق امر كلمح بالبصر احكم نظام العالم بالغ
حكمته على ابلغ وجه واحسن صور واحاط علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني
والصور والصلوة على نبينا محمد افضل من اوتي الحكمة من البشر صلوة تامة ما توارد
على الهيولى الاعراض والصور به. فلما شهدت العقول السليمة والطباع
المستقيمة بان العلوم شرفا وجلالا وابهة وبها الاخصوصا العلم المسمى
بالحكمة النظرية المتشرف بتحليها القوة البشرية الكامل لمعرفة الحقائق الخارجية
المبترا من بدايتها وانتظام سلسلة الاعيان المنتهية الى غاياتها وجب
على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى يستسعد بالسعادة القصوى
الاخروية من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا
والاخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قطب الحكماء المتالهين قرة عيون
اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا يبلغ بمثله الاعصار في بيان المعاني
ولا ياتي بقرينة الفلك الدوار في ابانة المباني هو الذي اسس القواعد
حتى لقب بالمعلم الثاني الشيخ الامام ابو نصر الفارابي شكر الله سعيه
وارضاه وجعل على فراديس الجنان منقلبه ومثواه كتابا انيه شفاء من امراض
الجهالات ونجاة من اعراض الخيالات حاويا بالجواهر كلها كالفصوص
محتويا على كلمات النصوص شاملا لمباحث جليلة متعالية ان ينالها
الفحص الفكري ومطالب نبيلة عالية يعجب في اصابتها الحدس القوي
تحيرت العقول في غويصاته وعجزت الافهام عن حل مشكلاته كنوز
معانيه في مخزون عباراته مخزونة ورموز حقايقه في دقايق اشاراته
مكنونة ما حل الى الان بنيان البيان عقد معضلاته وما فتحت ايدي
الافكار بعد ابواب مغلقاته فعرايس نكاته في خيام الاحتجاب
مقصورة ولطايف معانيه تحت حجب الالفاظ مستورة فامرت
ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها وارفع عن حسان خرايده
حجابها بشرح يترجم عن مشرحها بنشر مطويات رموزه ويظهر مخفيات

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ شمارهٔ ۱۸۶۹

والصلوه على خير من اوتى الحكمه وفصل الخطاب
وعلى اله واصحابه الذين اولوا الايدى والالباب
على يد اضعف الطلاب ابو القاسم من خط مؤلفه
الفاضل الكامل قدوة علما العصر ابن سلطان صلاة
المحققين المرتضى الاعظم مفخر الدين الذى لم
ترَ مثله عين باصره لم يسمع مثله اذن السامعه سيد الثنا
سيد اسمعيل الحسينى الغازانى سلمه الله
فى الدارين تحريرا فى رابع عشرين رجب سنه [illegible]

تصویر صفحهٔ پایانی نسخهٔ شمارهٔ ۱۸۶۹




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱. آیات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۲. روایات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۳. کسان، گروهها، کتابها و جایها


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۴. اصطلاحات و موضوعات

-


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۵. منابع و مآخذ

قرآن مجید؛ ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسوه، چاپ اوّل، ۱۳۷۷ ش.

۱. أبونصر فارابی (مجموعهٔ خطابه‌های تحقیقی شمارهٔ ۳)؛ زیر نظر ایرج افشار؛ تهران ۱۳۵۴، انتشارات کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

۲. الإشارات و التنبیهات؛ شیخ الرئیس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۳. التعلیقات؛ ابن سینا؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر - مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۴. أفلاطون فی الإسلام؛ عبدالرحمان بدوی؛ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.

۵. أفلوطین عند العرب؛ عبدالرحمان بدوی؛ قاهره: دار النهضة ألعربیة، ۱۹۶۶ م.

۶. تاریخ فلسفه، هانری کربن؛ جواد طباطبایی؛ تهران: نشر کویر، ۱۳۷۳

۷. تاریخ فلسفه در اسلام؛ م م شریف؛ ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله‌پورجوادی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۸. جذوات و مواقیت؛ محمّدباقر الداماد الحسینی؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی، چاپ اوّل، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.

۹. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی

کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ ش.
۱۰. دانشمندان آذربایجان؛ محمدعلی تربیت، تهران ۱۳۱۴ ش.
۱۱. شرح فصوص الحكمة؛ محمّدتقی استرآبادی؛ به اهتمام محمّدتقی دانش‌پژوه، چاپ اوّل، تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۱۲. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مکتبة آیة اللّه المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. عوارف المعارف؛ عبدالقاهر بن عبداللّه السهروردی؛ الطبعة الثانية؛ بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۹۸۳ م.
۱۴. فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ چاپ اوّل؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۱۶. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ عبدالحسین حائری؛ چاپ اوّل؛ تهران: چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۵۵ ش.
۱۷. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّد تقی دانش‌پژوه، چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۱۸. فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا؛ یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۱۹. فهرستوارهٔ نسخه‌های خطّی مجموعهٔ مشکوة؛ تنظیم محمّد شیروانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد شمارهٔ ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۲۰. کشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
۲۱. لسان العرب؛ العلّامة ابن منظور؛ الطبعة الاولى؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۸۸ م.
۲۲. لغتنامه؛ علی‌أکبر دهخدا؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. المعجم الفقهی (لوح فشرده)؛ الإصدار الثالث؛ قم: مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۲۱ ق.
۲۴. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحياء التراث

العربی.
۲۵. معجم متن اللغة؛ احمدرضا؛ بیروت: دار مکتبة الحیاة، ۱۳۸۰ ق.

* * *

G.C.Anawaiti Essai de Bibliographie Avicennienne, Cairo, 1950.